



المركز القومي للمكتبات والارشاد

الدكتور ملحم قربان

قضايا الفكر السياسي:

القانون الطبيعي



Bibliotheca Alexandrina



0029568

مضاميا الفكر السياسي
القانون الطبيعي

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الاولى

١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء - شارع اميل اده - نهاية سلام

هاتف: ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٤٢٨ ص. ب ١١٣/٦٣١١ بيروت - لبنان

الدكتور ملحم قربان

قضايا الفكر السياسي القانون الطبيعي

في المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الإهداء

الى الذين يتجرأون
على الالتزام بهذا القانون !

للمؤلف

1. *Meaning and Confirmability*
2. *Political Realism*
3. «Natural Rights» in Rousseaus' *Social Contract*.
4. *A theory of Value*.
5. «Secularism and Islam»
6. *Chapel Talks*, M.A.J.D. Beirut, 1982 .
- 7 - الواقعية السياسية ، طبعة أولى ، النهار ، بيروت ، 1970 .
طبعة ثانية مزيطة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1981
- 8 - اشكالات ، طبعة أولى ، دار الرميحاني للنشر ، بيروت ، 1967 .
طبعة ثانية مزيطة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1980
- 9 - الحقوق الانسانية ، طبعة أولى ، بيروت ، 1968 .
طبعة ثانية ، بيروت ، 1969
- 10 - المنهجية والسياسة ، طبعة أولى ، دار الطليعة ، بيروت ، 1964 .
طبعة ثانية مزيطة ومنقحة ، دار الطليعة بيروت ، 1971 .
طبعة ثالثة مزيطة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977
- تاريخ لبنان السياسي الحديث :
- 11 - الجزء الأول ، الاستقلال السياسي ،
طبعة أولى ، مشوة وناقصة ، الأهلية ، بيروت 1977
طبعة ثانية مزيطة ومصححة ، (مجد) بيروت ، 1981
- 12 - الجزء الثاني ، بناء دولة الاستقلال ، (مجد) بيروت ، 1982 .
- 13 - الجزء الثالث ، القرار ، طبعة أولى ، (مجد) ، 1978

قضايا الفكر السياسي :

- 14- القانون الطبيعي ، طبعة أولى ، (مجد)، بيروت، 1982
- 15- الحقوق الطبيعية ، طبعة أولى ، (مجد)، بيروت ، 1982
- 16 -القوة ، طبعة أولى ، (مجد) بيروت، 1982
- 17- أزمة السياسة في لبنان ، طبعة أولى نفذت ، دار الريجاني للنشر ، بيروت ، ١٩٥٨
- 18 - المواقف الحاسمة .
- 19- « الأخلاق والمجتمع » .
- 20- « الصراع بين الشيوعية والديمقراطية » بحث القي ونوقش في معهد التعليم العسكري العالي ، قسم الثقافة العامة ، مسائل الدفاع والاستراتيجية بتاريخ 11 / 2 / 1981

فيد الطبع

- 1 - علمانية دركهايم الاخلاقية وتشعباتها الاجتماعية
- 2 - « العقل في القرآن » ؟
- 3 - إسلاميات
- 4 - إشكالات ماركسية
- 5 - جبل المطامح .

تقديم عام

اجزاء هذه السلسلة : قضايا الفكر السياسي ؛ متظهر على القارىء ، اذا ما تحقق تنفيذ تصورنا للمخطط العام الذي يكوّن إطارها ومراحل تطورها ، على فترات متتابعة يتمحكم بظهورها عدد من الاعتبارات والظروف الواقعية . لذلك ، ان لم يكن لاي سبب آخر ، قد لا يظهر بناؤها المنطقي ظهورا واضحا . بقصد التخفيف من حدة هذه الشائبة التي تفرضها علينا ظروفنا العامة ، نسارع الى رسم بعض الإشارات التي تساعد القارىء على تلمس طريقه الى غططها المنطقي حيث يقع كل جزء في المكان الذي يستدعيه منطق الموضوع .

يبدأ موضوعنا منطقيا ببحث العلاقة السياسية . ويتبين من ذلك البحث ان جوهر العلاقة السياسية هي القوة . وتخلق القوة ، عملا سياسيا ، معاصرا ومتطور تاريخيا ، كثيرا من المتناقضات التي تجبه الفكر السياسي كما تواجه الفاعل في التاريخ السياسي . وتتطلب هذه التناقضات حلولا أو ، على الأقل ، وسائل تمكن السياسيين ، معا منظرين ومنفذين ، من تحطيمها او تجاوزها بأقل ما يكون من الأضرار للفكر الصادق الصريح وللممارسة الواقعية المصغية الى ضرورات الحياة والمنتبهة الى مطالب الواقع المرير .

واولى هذه المتناقضات ، اذا جاز لنا التعبير عنها بصورة قضية فكرية تسترعي الانتباه ، هي المعبر عنها بالتساؤل التالي : كيف الابقاء على القوة في السياسة مع التخلص من السيئات التي تستتبع التمتع بالقوة ؟ او على الأقل - كيف التخفيف من حدة تلك السيئات ؟

« القوة تفسد » اصبح من مسلمات السياسة . ولما لم يكن هنالك غنى عن السياسة ، اصبح من متطلبات العبقريّة السياسية ، او بالاحرى الاجتماعية ، ونقدر ان نرتفع قليلا عن هذا المستوى وان ببعض ادعاء ، لنقول بالاحرى الانسانية او الحضارية ، نقول اصبح من متطلبات الانسان السياسي الحضارية ان يشذب تلك المفاصد او يروض ممارسيها السياسيين .

وهكذا تبدأ سلسلة القضايا السياسية . ونحن لسنا ههنا بوارد تعدادها او بوارد

رسم خطط هذه السلسلة رسماً كاملاً . وفي ذلك ما فيه من الاقرار بواقعية الانحناء امام الظروف القاهرة انحناءً نأمل ان لا تدوم الا بقدر ما يتطلبه اخراج هذه السلسلة اخراجاً يليق بها من الاتفاقان : فكرياً وفتياً .

الا انه ، وبقصد وضع موضوع هذه الدراسة : القانون الطبيعي ، في موضعها المناسب في اطار هذه السلسلة : قضايا الفكر السياسي ، نشير الى سؤال تاريخي عريق في القدم هو السؤال : كيف الحد من سوء استخدام القوة ؟ وتفتت عبقرية السياسيين ، عن مجموعة من الاجابات عن هذا السؤال : مجموعة من الاقتراحات التي تعاون على البوح بها الفكر المبدع مع الممارسة الواعية . من هذه الاجابات التي تستحق اهتمامنا ، القانون الطبيعي .

نبدأ به لأكثر من سبب . وأهم هذه الأسباب هو ان لنا فيه رأياً مبتكراً . واذا عاب علينا احدهم « تواضعنا » ههنا ، تبادر الى ذهننا في الحال الشعر الشعري التالي : « غالى بنفسى عرفاني بقيمتها . . »

على كل حال ، يبقى ما ندعيه في هذا المجال « مجرد ادعاء » . ويبقى لتاريخ السياسة فكراً مبدعاً وممارسة متنبهة للمزالق ان يثبت او يدحض هذا الادعاء بواسطة ذوي الكفاءات والخبرة بالموضوع . ويبقى حكم هؤلاء العادل والموضوعي هو الحكم الابقى . وكأنه ام لم يكنه فإننا ، وعلى الحالين ، نلتزم به .

وإذا قال احدهم اننا ليس لنا باليد من حيلة بخصوص هذا الأمر ، اجنباه ، واقعياً ، نعم هو على حق . وتبقى مع ذلك لاعلاننا لهذا الحكم ، وإن كان حكماً مسبقاً بالنسبة للتقييم التاريخي لادعائنا الابداعية والابتكار في قضية القانون الطبيعي ، تبقى لاعلاننا لهذا الحكم قيمته . وقيمته متعددة الابعاد : ففي بعدها الأول هي عبارة عن وعي بأن التاريخ كثيراً ما اثقلت اكتافه الاحكام الظلمة غير الموضوعية . وفي بعدها الثاني ، عبارة عن رفض - وقد يكون الرفض محتقراً - لهذا النوع من الاحكام . وفي بعدها الثالث هي عبارة عن عدم اهتمامنا - على ادنى مستوى من المسؤولية - بهذه الاحكام - انها لا تمسنا اصلاً . وفي بعدها الرابع - وهنا يكمن وجهها الايجابي - هي عبارة عن أننا نحترم الحكم العادل الموضوعي بالنسبة لادعائنا الابتكار والابداعية . وفي بعدها الخامس - وهنا يصبح موقفنا حضارياً انسانياً عالمياً - هي عبارة عن إنحناءة لإحترام امام مبدل عام حضاري انساني شامل . ولا ينفي ما للالتزامية هنا من تأثير مرموق !

وتطرقنا الى الالتزامية ههنا يلفت نظرنا الى كلمة في عنوان هذه السلسلة : قضايا الفكر السياسي ، نعني كلمة « فكر » التي - اذا ما ركز عليها اكثر من اللازم - قد تضلل

القارئ فيعتقد ، خطأ ، أن لا صلة وثيقة لهذه الدراسات بالواقع السياسي . صبح أنها ليست دراسات ميدانية ولا تجارب اختبارية . ومن هنا يميل التركيز فيها الى جانب النظرية والتنظير . غير ان تنظيرها هذا يتطلع الى الواقع بعيون غيورة جدًا . واذا كانت هنالك من قيمة للنظرية - وقد تكون لها اكثر من قيمة - فإن اولى هذه القيم تنطلق من صحتها ، أي من معاملتها للواقع مستمدة منه صحة وحيوية ومنكبة عليه تغييرا وتعديلات بقصد قبولته القولية الفنية التي تسد من جهة حاجات حياتية وتواكب من جهة ثانية مسيرة التاريخ الإنساني المشرتب دائما نحو الافضل ومحقة جهودا مبذولة في سبيل غرس هذا الهدف الافضل في أرض الممارسة الواقعية حتى يتمكن من مد جذوره في ترابها فيمتص بذلك رحيق الحياة ليدفعه زهورا لا تلبث ان تصبح ثمارا يانعة يملو جناها !

ملحم قربان

ضهور الشوير بتاريخ 17 آب 1981

« اعتقد ان الفلسفتين القانونية (الحقوقية) والسياسية ليستا
سوى القانون الطبيعي وقد كتب بحرف كبير » *

(*) A.P. d'Entreve, *Natural Law: An Introduction to legal Philosophy*, Hunchinson, London, 4 th impression, 1957, P. 14

مقدمة

تنقسم دراستنا هذه اربعة اقسام :

الاول ، يتناول التطور التاريخي للقانون الطبيعي فيعالج هذا التطور في اطاره العام السياسي وغير السياسي ويلحظ المنعطقات الهامة في تاريخ الحضارة الانسانية وعلى الاخص تلك التي اثرت بمفهوم القانون الطبيعي أو التي تأثرت به . غير ان التركيز هنا يتمحور حول الظروف والاجواء التي دعت الى انتقاد القانون الطبيعي وتبيان المآخذ عليه والشواثب التي يخلفها تحقيقه في المجتمع ومدى انسجامها او عدم انسجامها مع الاهداف التي قصد المفكرون خدمتها عندما تبَنوا هذا القانون ودافعوا عنه بما أوتوا من معرفة ومنطق .

والثاني يقترح صيغة جديدة للقانون الطبيعي (القانون الطبيعي الجديد) تتجاوز الانتقادات التي تعرضت لها صيغته الكلاسيكية . ولكن هذا لا يعدو كونه الوجه السليم للقانون الجديد . وجهه الايجابي يتكوّن من عصنة هذا القانون بجعله يستفيد من المكتشفات الحضارية الجديدة ومن إعادة النظر فيه حتى يتماشى مع انجازات العلوم الحديثة . وربما اصبح هو ذاته مسببا بدوره لانجازات اهم وابقى .

والثالث، يبحث ، ولو بشيء من الاجياز ، في الخطوات التي مشتها الحضارة⁽¹⁾ الانسانية الحديثة والتي جعلت من الصيغة الجديدة للقانون الطبيعي معاً ممكنة ومقبولة . كانت هذه انقلابات في الذهنية وتطورات في العادات العقلية للانسان المعاصر . وربما كانت هذه من ابرز المظاهر التي تعرّف « الانسان الجديد » .

غير أن وضع النبرة على الحديث المستجد من عناصر حضارتنا ما أنسانا العناصر التي

(1)والواقع هو ان هذه الانقلابات الحضارية لم تنتشر بعد عادات وتقاليد معروفومطبقة لدى الجميع . إن لن قيم الملحق الأول لهذه المحاضرات ، - « أية ثقافة هي ثقافة بيان قصر الثقافة في لبنان ؟ » - أنه يظهر كثيراً من الدلائل التي تشير الى أن بعض الذين يفترض بهم ويفضل مؤهلاتهم الثقافية ، أن يكونوا من اللتيهين لهذه التطورات هم في الواقع غير واعين لها . انهم ما زالوا يعيشون في الجحيم الحضاري الوسيطى أو القديم بالنسبة لها .

ترتبط منها بجنود قوية ربطا وثيقا . ربّ قديم كان خيرا من جديد . وليس ماضينا بالمجذب المقفر . المهم هنا هو غرلة هذا التراث بقصد الثبت بما يصمد منه امام المحاكمة الواعية والمسؤولة للعقل الرصين الناضج المسلح بالمنهجية المؤمنة .

والرابع ، يعالج ، وإن بكثير من الاقتضاب ، النتائج التي نأمل ان يتمخض عنها تبني هذا القانون الطبيعي الجديد . والاشارة الى هذه النتائج ، وكلها ذات قيمة حضارية ، اشارة الى مزيد من الاعتبارات التي تعطي هذا القانون الجديد القيمة التي يستحقها في تاريخ الفكر السياسي - بل في تاريخ الحضارة الانسانية .

القسم الاول
التطور التاريخي للقانون الطبيعي

I - تقديم.

من الطبيعي ان لا نصرّ على التعرّف ، في هذا القسم ، على جميع المفكرين الذين تناولوا بالبحث هذا المفهوم : معناه ، مقوماته الاساسية ، غايات الاخذ به وبتطبيقه في الاجتماع والسياسة ، وعلاقته بالجو الفكري العام ، وأخيرا ، نقده .

يمتد ان نتعرّف الى كونه حاجة ملحة ودائمة في غالبية المحاولات التنظيمية للمجتمع المرجو تصوره على غط يلقى بالانسان . ومن هنا وثيق علاقته بالطبيعة الانسانية من جهة وبنوع المجتمع المقصود بنيانه من جهة ثانية .

أما مدى تأثيره ، وبالمقابل ، مدى تأثره ، بالعناصر المرافقة له في تطور الفكر السياسي عبر العصور فهما من متطلبات هذه البحوث الاولى . ولكن ، هنا ايضا ، يصعب علينا ، في اطار المعطيات المتوفرة ، أن نسهب ونفصل أو نبغي الشمول . حسبنا أن نبين في هذا السياق ، فكرة ظاهرة وجوهرية معا : إن الافكار تتبثق وتنمو وتزدهر أو تندثر لا كأفكار فردية ولكن كمجموعات . وبالتالي فليست هنالك نظرية سياسية إجتماعية مستقلة كل الاستقلال عن نظيراتها . هذه إما تكون واحدة منسجمة متصلة بعض الشيء مع زميلات لها ، تتساند وتعايش ، وإما لا تكون . ومن باب اولى ليس هنالك تاريخ لفكرة معينة أو لنظرية منفردة . هنالك تاريخ لشيئ من الافكار . فالتعرف الصحيح الى فكرة منفردة يكاد يكون تناقضا مرفوضا - ولا يتم لنا - إذا تم ، الا عن طريق التعرف الى العلاقات المتعددة التي تربط هذه الفكرة بصوحيباتها . فما تكون يا ترى صوحيبات نظرية القانون الطبيعي ؟

ربما افادنا الاقتباس من أحد الدارسين المتعمقين في الموضوع مع ان الاقتباسات عفوية نوعا . ولكنها كلها تعبّر عن مواقف مهمة في تطور البحث .

« ولكن عندما نقرأ الاعلانين الاميركي والفرنسي نعرف أننا نواجه هندسة لا يمكننا أن نخطئ نمطها والنموذج . إنها فلسفة سياسية تستند الى مدلول معين للفرد والمجتمع وللعلاقة المتبادلة بينهما . ما سماه جيفرسون « المركز » (station) الذي يستحقه الناس

والدول، في ظل قوانين الطبيعة ورب الطبيعة ، أصبح العنصر الحاسم في الالتزام السياسي . انه نخط من الافكار يصعب أن نرى له سوابق في التاريخ ، وترك اثرا لا يمحى على مدنيتنا (1) ،

وهكذا نرى في الاعلاني الثوريين مجموعة مترابطة من الافكار : الفرد والمجتمع وقوانين الطبيعة ورب الطبيعة ومركز الفرد في المجتمع ومركز المجتمع (الدولة) ، في المجتمع الدولي .

« ومهما تشابهت الافكار الرواقية والافكار المسيحية في القانون الطبيعي وتقارب التشابه ، تظل فروقات دقيقة وبعيدة المدى بينها . وتنبثق تلك الفروقات من نظريتين مختلفتين في الحياة ومثالين مختلفين لها » (2) .

ويقول المفكر نفسه :

« إن نفس المسيحية الوسيطية وحده يقدر ان يفسر الدور الذي دعي القانون الطبيعي ليلعبه في هذا المفهوم الجديد للاخلاق . وأنه لنفس يختلف عن نفس المسيحية البدائية » (3) وكذلك :

« وضعت نظرية القديس توما الاكويني في القانون الطبيعي تفسيراً لطبيعة الانسان ولعلاقته بالله وبالطبيعة » (4) ثم يزيد :

« الفكرة المركزية هنا هي فكرة معينة للعلاقة بين ظاهرات الطبيعة وظاهرات الوحي واصراره (أي الاكويني) على أن « النعمة لا تنفي الطبيعة بل تكملها » ليس سوى ترجمة بكلمات ميتافيزيكية لموقف حاولت تحليله ووصفه . إنه لستاح لتلك الانسانية المسيحية (Christian humanism) التي هي جوهر فلسفته » .

ويربطه بالايان وبالطبيعة الانسانية قائلا :

« الصيغة المشهورة تلك تعبر عن تفسير جديد كلياً للعلاقة بين العقل والايان وبين الفلسفة والمسيحية وتحتوى ، فوق ذلك ، على مفهوم جديد مختلف لامكانات الطبيعة الانسانية ولتأثيرات الخطيئة عليها » (5) .

(A.P. d'Entrève, *Natural Law*) P.54—55. (1)

(Ibid p. 35) (2)

(Ibid p. 36) (3)

(Ibid p. 39) (4)

(Ibid P.41) (5)

أما فيما يتعلق بالعقد الاجتماعي فيقول :

« التفسيرات المتعددة للعقد الاجتماعي ومفاعيله ليست سوى نتيجة للتفسيرات المتعلقة بالطبيعة الانسانية ، أي ، بتأثير القانون الطبيعي على الانسان » (1) .

كما يتطرق الى الحقوق الانسانية منبثقة عن القانون الطبيعي (2) :

« غير ان تثبيت الحقوق الانسانية هو الذي اعطى القانون الطبيعي قوته الهائلة وحيويته ، فتعاونت العقلانية والفردانية والراдикаلية لتمنح الكلمة القديمة معنى كليّ الجلة » (3) .

والخلاصة هي اننا عندما نفتش عن صومجبات القانون الطبيعي لا نعدم وسيلة للتعرف على الكثريرات : الله ، الكون ، المجتمع ، الخطيئة ، الايمان ، المثال المحتذى في الحياة وفي المجتمع . وغيرها كثير .

ولا يسعنا هنا ، الا أن نركز على البعض فقط من هذه الصومجبات .

تلك بعضها الاقرب لموضوعاتنا الملحة . الطبيعة الانسانية : هل هي خيرة أم شريرة ؟ الحرية : هل هي مزيفة أم اصيلة ؟ ونوع المجتمع المنوي بناؤه : أهو المجتمع المثالي الكامل أم هو المجتمع الذي تتحكم به طبيعة الناس بما هي عليه من شوائب ونواقص ؟ مدى ارتفاعه على مدارج المدنية أو بالاحرى مدى دنوه من مستوى الحيوانية ؟

(1) (Ibid .p.56)

(2) راجع كذلك للدكتور ملحم قربان :-

أ - « الاخلاق والمجتمع » طبعة ثالثة ، بيروت ص 7 .

ب - « المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيّدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت . 1977 ص 88 .

(3) (Ibid .p.61)

II - مختارات تاريخية

1 - « اخناتون » والقانون الطبيعي

عاش حوالي ألف واربعمائة سنة قبل المسيح . الاسم الرسمي الذي حمله هو افحتب الرابع . وكان « اخناتون » لقبا اتخذ لنفسه . ويعني مكرّم الله . ذلك لانه بشرّ باله واحد . وكان لم يتعدّ الثلاثين عند وفاته . ربما لانه بدأ باصلاح ديني اخلاقي لم يكن الوقت مؤاتيا له .

وبالرغم من قصر عمره فقد خلف وراءه ميثاق حكمة رائعا : اله واحد وعالم واحد وقانون عالمي واحد - توافق البشر .

« ايها الاله الحي ، يا مبدع الحياة ، اشراقك جميل في أفق السماء .

لقد خلقت كل الاشياء وتسير كل شيء حسب مشييتك . انك تربط جميع الاقطار والامم برباط محبتك » .

« كل شيء حي وأنت حياة العالم » .

« أنت الاب المحب للناس جميعا في مصر وسوريا وجميع اقطار الارض » (1)

هل هذا نص للقانون الطبيعي ؟

« كل الاشياء هي عناق بين طين ارضي وروح اساسها نار سماوية » .

وهذه النار ، في عرفه ، لا تنطفئ كما وأنها تحل في جميع المخلوقات .

كم هي قرية هذه المعاني من المبادئ التي نسجت حولها المدرسة الرواقية فلسفتها ، فلقحت ، حين سنحت الفرصة ، القانون الروماني بجذوة من القانون الطبيعي .

2 - انتيغون (Antigone)

إشتهرت انتيغون حسب نص سوفوكليس (Sophocles) بتحليها لامر ظالم من قبل حاكم مستبد . وكان المبرر لهذه الثورة المتخدية اللجوء الى القانون الطبيعي : قانون دائم سرمدي « الهى » اولى بالاحترام من قوانين الناس .

(1) هنري توماس ، اعلام الفلاسفة بدار النهضة العربية ، 1964 ، ص 41

(2) وللكاتب المعاصر برتولي برخت مسرحية بهذا العنوان . وهذا المعنى ، كذلك ، اهتم أحد اللبنانيين باخراجها اخراجا

حديثا ، النهار ، الاحد 7 / 10 / 973 ص 7

يقص لنا سوفوكليس في مآثرته الادبية انتيغون قصة هذه المأثرة السياسية المستندة الى مفهوم القانون الطبيعي .

عندما رفض الملك كريون ، وكان عمها ، أن تدفن جثة أخيها بولينيسيس بحجة أنه خائن ، تحدث انتيغون هذا القرار الملكي فدفنت الجثة ، وإن سرا ، وأقامت مراسيم الجنازة . وربما دفعت ثمن هذا التحدي .

أما مبرر عملها هذا فكان اللجوء الى القانون الطبيعي - إن أوامر عمها الملك كانت غير عادلة وتتعارض مع التقليد المتبع والشرعية الالهية .

أ - يونانية وفارسي

بالمقارنة مع قصة انتيغون المتمردة على قرار الملك المتعسف المستبد نسوق القصة

التالية :

كانت ولادة زارادوسترا في جو تسوده الحروب والوحشية والاستبداد . وكان حاكم البلاد يسمى نفسه ملك الملوك . كما كانت كلمته القانون السائد في البلاد . وكان الموت واقفا دائما بالمرصاد لمن تخوله نفسه حتى التفكير بانتقاد الملك هذا . ذلك لانه كان للملك وزراء - هم عيون وآذانه - مدربين على الكشف عن مكنونات الصدور .

ويذكر انه حدث يوما أن اردى الملك أحد الشبان الابرياء قتيلا بسهمه أمام عيني والده ، وعندما التفت الملك الى الوالد المفجوع بموت ابنه منتظرا تعليقه على فعلته ، ألقى الرجل المسكين بنفسه على الارض صائحا : « حياك الله أيها الملك لسديد رميتك » .

ب - بين الغرب والشرق

فبينما ثارت انتيغون على قانون الملك الفاسد مستندة الى القانون الطبيعي رضخ هذا الاب الفارسي للظلم والاستبداد وقبل به بل هلّل له ، على الاقل ظاهريا .

ج - محاولة معرفة الله

على كل حال سأل زارادوسترا نفسه : ما الحكمة من وجود الشر في عالم تسوسه حكمة الله ، ما هو حق معنى الشر في حياتنا ؟ وفي كتابه تفسير الحكمة . يجب زارادوسترا عن هذين السؤالين : إن فهمنا لاختوتنا بالانسانية - وعبر بالعدالة والتعاون والايمان والسعي وراء الكمال - هو محاولة منا لمعرفة الله .

3 - بوذا والقانون الطبيعي

قال :

« إنهبوا الى كل بقاع الارض ولقنوا الجميع هذا الدرس . أكلوا لهم أن الفقراء والضعفاء والضعفاء والاغنياء وعلية القوم كلهم سواء : »

ولما أقبل على بوذا ولده ليطلب ميراثه أجابه بوذا :
« يا بني جميل منك أن تطلب ميراثك فما هوذا الميراث » :
والتفت بوذا الى احد تلاميذه وقال :

« سلم ولدى عبائته وقصعته وادخله معنا عضوا في جماعة الاخوة التي توأخي كل حي » (1) .
وقد ادعى أنه اكتشف قانونا طبيعيا جلب لنفسه السعادة وقد يجلب السعادة العظمى
للجميع . وهذا القانون هو المحبة»

« فلتكن أفكارك هي كل الافكار الحانية على شتى صور الحياة - حب شامل يضم بين جنبيه الكون
بأكمله ، حب لا تشويه شائبة ولا تشوه جماله الكراهية » .

4 - الجمعية العامة الاثينية

تألف من جميع المواطنين . وتكون الهيئة العليا في الدولة . وكانت تعتبر هيئة تنفيذية أكثر منها هيئة
تشريعية .

كانت تحت مراسيمها الاشتراعية التقاليد القديمة

وحرية الشرائع (2) .

5 - السفسطائيون (3) : مفاهيم « طبيعي »

من التجني أن نتهم السفسطائيين باتباع فلسفة معينة . غير أن بعضهم عبر عن

(1) لقد عبر الشاعر الحديث ادوين ماركام بقلب شعري فذ عن الفكرة ذاتها في قصيدته « المغلوب على فطته » حين قال :
« نخط لنفسه دائرة وأخرجني منها

أساني زنديقا وثائرا وجبرا يكيد

ولكن الحب وأباي بالفطنة انتصرونا

فخططنا دائرة ضمته الينا

راجع أيضا : وشالو مالك « شرك أنتم ونحن » ؟ النهار 8 / 5 / 77 ص 5 والملاحق الأول في نهاية هذه الدراسة .

و- نقلنا : النهار ، الأحد في 9 والسبت في 25 حزيران 1977

(2) وصفا لواقع ليست صحيحة

(3) د . دنن ، النظريات السياسية القديمة والوسيلة ، ص 14 - 15 .

(4) 1- وكان هؤلاء غرباء عن أثينا أقاموا فيها ولم يشعروا بالطمأنينة التامة .

ب - قد تظهر البلاغة التي علمها السفسطائيون ، وعمل الأخص لانصار الديمقراطية ، في تعليمهم الخطيب بأن غايته هي
اظهار الغاية الاقبح بمظهر الأجل ، والخير في فن ادارة الدولة من فصيلة المؤامرات الحزبية . بيرنت « الفلسفة

الاغريقية » . (Burnet, Int. Journ, Tome VIII, (328 sq ?)

وجهة نظر - نعني الانسانية ، أي توجيه المعرفة نحو الانسان ، مركزها الاول . ما هو جوهر الطبيعة الباقي المستديم ؟ وما هي قضية التعرف اليه ؟ وباستثناء بعض الشككين المتطرفين فقد اتفق الجميع على الاقرار بوجود شيء طبيعي . وتُميّز هذا عن الأشياء من صنع البشر - المتعارف عليها ، المواضعات الانسانية .

وكان هذا نتيجة طبيعية لبعض التطورات التاريخية نذكر منها ما يلي :

أولا - استحداث المستعمرات - هذه دول جديدة ذات شرائع من صنع البشر . وفرت هذه بين الناس المستعمرين وبين سيطرة العادات والتقاليد والاستقرار التقليدي .

ثانيا - وبزغت شمس ديانة جديدة . ونشأ عنها نظام مغاير حيناً عن الحركة الام وخلفاً احياناً عن الدولة ذاتها ، الا اذا حاولت ديانة الدولة - كما حدث في أثينا - أن تحتضن هذه الجمعيات الدينية ، وتعديل موقفها من الديانة الاصلية

ثالثاً - عرفت كثير من الدويلات الاغريقية عدداً من المشترعين . واذا برهن هذا الامر . على شيء فانه برهن على ان الانسان يقدر على سن الشرائع والقوانين .

فينشأ هكذا التمييز بين « الطبيعي » و « المصطلح عليه » . ويدمج الطبيعي بالقانون الالهي المسيطر على الانسان وعلى الطبيعة معا . وتصبح الطبيعة من هذه الزاوية ذات مفهومية وغاية وإحسان ويسبغ هذا الاتجاه على المفهوم صبغة أدبية وربما دينية . وقد زاحم هذا التأويل للمفهوم الطبيعي تأويل مغاير⁽¹⁾ زعم أن الطبيعي ، وخصوصاً كما يعتبر عنه في الانسان ، هو الانانية والاثرة ، وتوكيد الذات ، والرغبة في الملذات .

وتتكاثر معاني « طبيعي » اكثر واكثر - لتبيان هذه الاطروحة نعرض رأي المفكر المشهور ت . هـ . غرين بالموضوع :

« There is a system of rights and obligations which **should be** maintained by law, whether it is so or not, and which may properly be called «natural», not in the sense in which the term natural would imply that such a system ever did exist or could exist independently of force exercised by society over individuals, but «natural» because necessary to the end which is the vocation of human society to realise» .

(1) لواخر القرن الخامس قبل . م راجع كذلك ، جورج سليين ، تلويح النظرية السياسية .

« هنالك نظام من الحقوق والواجبات ينبغي أن يسانده القانون ويحميه ، ويمكن أن يُسمى عن حق « طبيعي » ، لا بمعنى ما يفترضه « طبيعي » بأن هذا النظام قد وُجد يوما ما في ما مضى أو يمكن يمكن أن يوجد يوما ما في المستقبل بالاستقلال عن ممارسة المجتمع للقوة على ابتائه ، بل طبيعي بمعنى انه ضروري لتحقيق الهدف الذي يدخل تحقيقه في إطار الرسالة الانسانية »(1)

فحسب هذا المقتبس هنالك معنيان على الأقل « لطبيعي » : الأول ، هو ما يحصل في مجتمع ما دون الحاجة الى استخدام القوة أو الضغط أو الاكراه . والثاني ، هو ما يؤدي ، ويكون هكذا ضروريا وإن فرض بالقوة ، لتحقيق الغاية (الطبيعية) للمجتمع - تحقيق رسالته أو مهمته أو قدره !

6 - انتيفون : (Antiphon)

وكتب انتيفون في مواضيع عدة : من تفسير الاحلام (Interpretation of dreams)

وفي التناسق (Concord) وفي السياسي (The Statesman)

وفي الحقيقة (on Truth)

أما النغمة الغالبة على تفكيره فهي الواقعية .

أ - انتيفون و « الطبيعي »

يستخدم انتيفون مفهوم « الطبيعة » في اتجاهين : فهو يستخدم هذا المفهوم ليقول من قيمة القانون الوضعي الذي تستند اليه الدولة بنعته مجرد رأي فحسب وهو ايضا يستخدمه ليقول التمييز السائد بين الاغريق والبرابرة رأسا على عقب . أن النوعين في نظره يشاركان في الطبيعة البشرية العامة .

إن قوانين الطبيعة في عرفه كانت قوانين ضرورية حتمية . لم يكن هنالك تفريق بين القوانين الطبيعية مثل قانون الجاذبية من جهة وقوانين خاصة بالاجتماعيات . وبالتالي فقد رأى انتيفون بأنه قانون طبيعي أن يسعى الانسان الى ما يقيه حيا ويبعد بقدر الامكان عما يميته أو ما يؤذيه . هذا مبدأ طبيعي نراه فيما بعد يتردد في كتابات توماس هوبس . غير انه يتميز عن هوبس فيما يتعلق بمهمة القانون الوضعي . فبينما اعتقد هوبس ان قصاص القانون ضروري لجعل الناس تحترم حقوق بعضها البعض فقد رأى انتيفون بأن القانون الوضعي يتناقض مع القانون الطبيعي للحياة .

ويقول انتيفون ليردد ميكافلي وماركس « بعده أن الحقيقة عن الانسان في ما يتعلق

(1) T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, 1927, p33.

(2) يقول ماركس : « ليس وعي الانسان هو ما يحدد وجوده بل وجوده هو ما يحدد وعيه » يعبر هذا الرأي للماركس عن جزء من الحقيقة . انه يوجه الانتباه في علاقة متبادلة بين الوجود والوعي الى خطأ واحد من خطايا المتقابلين. وإن أقر ماركس، كما هو يفعل ، بأن للوعي أحيانا تأثيرا على الوجود ، فإنه يصر بالمقابل أن الاولوية والاسبقية هي دائما وأبدا للوجود . تعليلنا على هذا ، من زاوية منهجية ، أنه يعمم أكثر مما تسمح به الظواهر الاجتماعية والتاريخية (الفردية والجماعية) .

بأموره الإنسانية يجب أن تكتشف ليس فيها يفكر أو يقول بل فيها هو عليه قلبا وقالبا . في تركيبة الجسدي والعقلي كما تقوله الطبيعة بيدها . ونذهب نحن الى ان افضل تعبير عن هذه الطبيعة هو ما يتجلى في التصرفات والاعمال .

ب - منتخبات :

وهاتان مقطوعتان من كتاب في الحقيقة (On Thruth) بقلم انتيفون :

« العدالة ، مفهوما عاما ، تعني عدم التعدي ، أو بالاحرى عدم معرفة (1) المعتدي ، على حقوق الآخرين كما تحملها قوانين الدولة التي يعيش فيها الانسان المواطن . فالانسان الذي يريد أن يطبق العدالة بطريقة تخدم مصالحه على احسن وجه يحترم القوانين الوضعية (2) عاشر الناس ، أما بمزول عمن يمكن أن يشهد عليه فيلجأ الى قوانين الطبيعة (3) أما السبب في ذلك فهو أن قواعد القوانين هي مفيدة بينا قواعد الطبيعة لا مفر منها . والسبب أيضا هو أن قواعد القوانين تخلقها الاتفاقات ولا تخلقها الطبيعة أما قواعد الطبيعة فبالعكس تماما . لذلك فإن الانسان الذي يتعدى القوانين الدستورية حينما لا يراه أحد من واضعي هذه الاتفاقات إنما هو حر طليق لا يلحقه خجل ولا قصاص . أما عندما يلحظه هؤلاء فهو عرضة للقصاص . وتعكس الحالة تماما عندما يتعدى الانسان حدود القوانين الطبيعة التي تخلق معنا . فالانسان الذي يطمح هذه القوانين أكثر مما تتحمل يتأذى من هذا العمل بقطع النظر عما اذا كان يراقب أم لا . ذلك لأن الاذى الذي يستجلبه عمله هذا ليس نتيجة لاراء الناس بل لواقع الحال » (4)

وهكذا يصطنع انتيفون هوةً سحيقة الاغوار بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي . القانون الوضعي « مفيد » ، أما قانون الطبيعة فلا مفر منه ، تخلق الدول الاتفاقات . أما الثاني فالطبيعة تخلقه .

-
- (1) يقع هذا المقتبس في فسخ عدم التمييز بين الواقع « عدم التعدي » ومعرفة هذا الواقع « عدم معرفة المعتدي » .
راجع بحث هذا التمييز في إطار مغاير في إشكالات بحث ، « عبد الرحمن بدوي والاحاد في الاسلام » .
(2) وهكذا يفسح في المجال أمام التلون والرياء . وهكذا ، بالتالي ، يضرب بمفهوم الاخلاقيات الاصلية عرض الحائط . وهذه صفة معروفة من صفات السفسطائيين .

(3) ينبغي أن نلاحظ هنا أمرين :

ا - التمييز بين القوانين الوضعية والقوانين الطبيعية .

ب - افتراض التضارب بين هذه وتلك .

أو ليس من الاحكم إجتماعيا وأخلاقيا مما أن يعمل على التنسيق بين هاتين القوتين من القوانين 14 ؟ .

عندما تصبح أحدهما وسائل ترويض للواقع الذي تصفه الثانية - الطبيعة الإنسانية .

(4) ويجدر بنا كذلك أن نلاحظ أن الاذى ، هنا ، نوعان أيضا :

الاول ، ما ينتج عن واقع الحال ، والثاني ، ما ينتج عن اراء الناس المراقبين . ولما كان هؤلاء المراقبون يتضمون هم انفسهم الى قوتين على الأقل : فئة تصف الواقع بصدق ويدون تشويش وفئة تشوه وصف هذا الواقع . وربما كان البعض من هؤلاء يلدأ هم هذا التشويه . ومن هنا تنشأ فئة ثالثة من الاذى : ذلك الاذى الذي ينتج عن تشويه المراقبين للحالات التي يراقبونها . أو الحالات التي يتخلقونها .

وهكذا لا يصح احترام القانون الوضعي في الدولة المدينة . ولكن ، ولأن الثورة على هذا القانون لها مردود سلبي بمعنى أنها تعرض المتمرد الى القصاص ، فعليه ، تحلصا من هذا القصاص ، أن يتظاهر باحترام القانون . هذا هو الخداع بعينه . وهو ايضا من الصفات المميزة ، للمدرسة السفسطائية عبر العصور .

وكذلك لا يصح في رأيه التفريق بين الاغريقي المتمدن والبربري من غير الاغريق . والاساس لهذا الاعتقاد - هو ذاته الاساس في ذلك الانتقاد - مفهوم الطبيعة . ان الصفات الفيزيائية للاغريقي وغير الاغريقي هي ذاتها . فبالنسبة لهذه الصفات التي هي كل ما نقدر أن نحكم بواسطته فإن جميع الناس متساوون لأنهم يشبهون بعضهم بعضا . إنهم ينتشقون الهواء بأعضاء تنفسية متشابهة . لقد جعلت الطبيعة الناس متساوين فيما يتعلق بأعضاء اجسامهم . وشيء يشبه هذا هو ما رده فيما بعد توماس هوبس . غير أننا نعرف أن هوبس قد زاد بقوله : أنهم أيضا متساوون بالنسبة لمقدراتهم العقلية . ولا نعرف ما كان انتيفون قد قال ذلك أم لا . إن المقطوعة الباقية من كتابه غير كاملة .

إن الناس لسعاة وراء الحياة واللذة . هذه هي قاعدة حياتهم الاساسية وعلى هذا الاساس إن مطلق إنسان هو مساو لمطلق إنسان آخر . وبالتالي فاية نظرية تجعل من الانسان ساعيا وراء غايات غير هذه نظرية سطحية اصطناعية . وكذلك هي اية نظرية تميز بين إنسان وإنسان فتجعل احدهما افضل من الآخر .

7 - الاتجاه الانساني المناوئ للسفسطائيين :

أ - سقراط

عالج سقراط ، مع ما عالج فيما يتعلق بالنظرية السياسية ، مشكلة كتب لها أن تبقى مشكلة حية الى يومنا هذا - تلك هي علاقة السياسيات بالاخلاقيات . وكانت هذه الاخيرة ، في عرّفه ، ذات مصدر سماوى .

فقد حفظ لنا زينوفون في (Memorabilis IV) النقاش الذي وضع فيه سقراط رأيه في هذه العلاقة . فقد اعتقد سقراط أن المعرفة التي هي العدالة هي معرفة الشرائع وأما الشرائع في عرّفه فهي نوعان - شرائع الدولة المكتوبة وشرائع الالهة غير المكتوبة⁽¹⁾ . أما شرائع الدولة فهي وضعية محدودة التطبيق وأما شرائع الالهة فهي ذات سلطة عامة

(1) وقد يصح أن نعتبر هذه الشرائع الالهية غير المكتوبة مرادفة لمفهوم القانون الطبيعي الذي اشتهرت به الرواقية . على كل نخدم هذه الشرائع في عرف سقراط بعض الغايات التي خلعها القانون الطبيعي في تاريخ الفكر السياسي .

وشاملة ، وهكذا فهي الاسبق والاكثر أهمية من جميع الشرائع الاخرى .

ومن الطريف - وربما كان مما يدعو الى الاعتبار - أن نلاحظ أن ذلك الرجل الاثيني قد عبّر معاً بحياته وبمبادئه ببلاغة رائعة في اعتقاده العميق الجذور بأن تصرفاته يجب أن تقودها لا شرائع الدولة وقوانينها على ما لهذه من احترام في نفسه بل بالاحرى شرائع الالهة . (راجع أيضاً (Criton) كريتو لافلاطون) .

ب - أرسطو

وذاك هو أرسطو في كتابه فن الخطابة يميز بين نوعين من الشريعة أو القانون : القانون الخاص أو الوضعي ، والقانون المشترك القانون « المنبثق من الطبيعة » (1) .

ولكن ليس بالواضح ، في هذا السياق ، ما إذا كان هذا التمييز يتضمن فكرة القانون المشترك الذي هو طبيعي وشامل للانسانية جمعا .

وكذلك يميز أرسطو ، ثانية ، وفي الاخلاقيات - في معرض بحثه للعدالة المدنية التي تنظم العلاقات بين المواطنين - يميز بين « العنصر الطبيعي » الذي يتمتع بشرعية شاملة لا تتغير وظروف المكان والزمان ، وبين العنصر « المتفق عليه » الذي يستند الى كونه مشترعا وضعيا (2) .

وبقي تأثير أرسطو على الفكر السياسي اللاحق فيما يتعلق بهذه القضية تأثيرا خفيفا وزهيدا .

ج - الايقورية

كانت الايجابية المدنية - أى المشاركة المتبادلة في أمور المدينة الدولة - الغاية القصوى من حياة الانسان في مذهب التيار الايجابي للفكر الاغريقي - بركليس وأفلاطون وأرسطو والرواقية .

وهذه الصفة بالذات هي ماناقضته - كيهو طبيعي - فلسفات التيار السلمي . من هذا التيار الايقورية (3) وتنتمي اليه كذلك الكلية . ويتفنى معنى التهكم من قول افلاطون في جمهوريته « دولة الخنازير » اذ يصح هذا المفهوم مبتغى الكلبيين ، كما يتفنى عن قول

(1) أرسطو ، فن الخطابة ، 1373 ب4 (Aristotle - Rhetorics , 1373) .

(2) أرسطو ، الاخلاقيات ، 134 ب18 - 21 (Aristotle , Ethics , 134 b 18 - 21) .

(3) يراجع أرنست بركر E. Barker للتعرف على سيرة أبيقور وبعض تعاليم المدرسة الايقورية من الاسكندر الى قسطنطين ، ص 172 وما يليها

ارسطو « الانسان الذى يقدر أن يعيش خارج الدولة هو إما إله وإما حيوان »- ينتفي التهكم عن هذا القول ايضا .

ويتغير مفهوم السعادة . كانت العقلية هى الحياتية وهى السعادة لدى التيار الايجابي . اما في نظر التيار السلبي - وقد صاغ الناس مثلا شخصية لا عامة تتركز على مفهوم الاكتفاء الذاتي للانسان الفرد - فينتقل مركز الثقل من الدولة أو المدينة الى الانسان الفرد .

ومن هنا ينشأ السؤال : ما هي العناصر الباقية في الطبيعة الانسانية ؟ العناصر التي بكفائتها وتحقيقها ، تحقق لها الحياة الخيرة ؟

وقبل الاجابة على هذا السؤال ، يجدر بنا أن نفتش عن اسباب « هذه السلبية ؟ منها الشعور بأن امور الحكم في المدينة الدولة لا تقدم ولا تؤخر بشيء يذكر بالنسبة للجواب عن هذا السؤال . ومنها ، كذلك ، الشعور بالنقص من قبل اولئك المحرومين من الامتيازات السياسية - الاجتماعية .

تتكون الحياة المثل ، في مذهب الابيقوريين ، من التمتع بالسرّات - وخصوصا الاصيل منها . كالطمأنينة والصداقة والعدالة ، ومصدرها العزلة أو الهروب من الناس .

إن المصدر الأنقى للطمأنينة ضد ما يمكن أن يلحقك من أذى على أيدي الناس . . . إنما هو ذلك الذى يتبع الهدوء والانعزال عن مداخله الناس .

وهكذا صح قول بلوتارك (Plutark) في احد مبادئ الحديقية وذلك بقوله « عشر غير مرموق » ، « عش مجهولا » .

ثم

« إن العدالة حسب الطبيعة هي الضمانة ضد اذى الغير للمصلحة المكتسبة وضد أذاها بمصلحة الغير . فليس هنالك اية عدالة بين اناس غير قادرين على التعاقد بأن لا يؤذي بعضهم بعضا » .

وهكذا تنتكر هذه المدرسة ، كما مدرسة الكليبين ، للايجابية المدنية . لذلك ، نعتت بالسلبية وبالهروية .

كانت « الطبيعة » في قاموس الرواقين مرادفة « للعقل » ، والعقل « مرادفا لله » . واعتقدوا أن المدنية الحقيقية للانسانية ليست سوى مدنية الله (1) .

(1) مراجع جورج ساين ، تاريخ النظرية السياسية ، الفصل السابع .

(2) المرجع ذاته .

« وهكذا يكون القانون الطبيعي قانوناً مثالياً ، قانوناً يصبح واقعياً فقط عندما يكون الإنسان عقلاً خالصاً . ومبادئ هذا القانون كانت مبادئ مثالية . ومن بين تلك المبادئ المساواة (1) » .

وامتزجت تلك المبادئ الرواقية بالقانون الطبيعي الروماني الذي هو « دائماً مثال قانوني وشامل » .

« انه بجوهره ، المثال الروماني للقانون العام للانسانية جمعاء الذي هو قانون العقل والطبيعة » .

انه طريقة للنظر الى الامور - روح التفسير الانساني في تفكير القاضي والمشرع - تؤثر في القانون كما يطبق . ولكنه يفعل ذلك دون أن يكون هو ذاته قانوناً مطبقاً فعلاً (2) »

د - ابتكار

ومن ابتكارات هذا العهد الشرعية النظرية القائلة بأن الدولة هي نتيجة القانون .

لا تدرس الدولة أو تناقش بتعابير إجتماعية تعبر عن الوقائع الاقتصادية والطبقية والدينية فيها ، ولا بتعابير تشير الى الخير الاخلاقي . الدولة وحدة يجب ان تدرس بالنسبة لمقدرتها وكفاءتها القانونية وبالنسبة لمفهوم الحقوق والواجبات . صبح انه لم يكن هذا العنصر غريباً كل الغرابة عن الفكر اليوناني ، ولكنه تبوأ الان مركز الصدارة ، وبشكل او بآخر ، فرض نفسه على تطور النظرية السياسية حتى قبيل عصرنا الحاضر .

ومن المشكلات التي خلقتها طبيعة هذا الجو الجديد مشكلة العلاقة بين الدولة والدين او بين السياسة واللاهوت . وهل من بحث سياسي منذ ذلك التاريخ حتى يومنا الحاضر الا وتنعكس عليه صبغة ما من ظلال الوان هذه المشكلة او متشعباتها ؟ وعلاقة ذلك بالقانون الطبيعي ؟

هـ - بين الرواقية والحديثة

« لذلك صحت مقابلة الاستاذ باوكر بين زينون وابيقور :

وكان هنالك شيء من الشجاعة ، شيء من روح الحجاج في زينون ، بينما سيطر على ابيقور ورفاقه حب عدم الانزعاج ورغبة في الانغزال على جزء من الهدوء مع اصدقاء قلائل (3) » .

8 - بين الرواقية والقانون الروماني :

ا - التعاون

تعاون القانون الروماني وتعاليم الرواقيين على خلق ، وربما تطبيق ، نظرية المجتمع الشامل .

(1) المرجع ذاته في Introduction IIIIV, Beacon, Press Boston, 1957 .

(2) 1 - ملحم قربان - إشكالات ، بحث « الناس متساوون : بأي معنى ؟ » ب - « الاخلاق والمجتمع » .

(3) متفبسة في ملحم قربان ، محاضرات الفكر السياسي في المصور القديمة والوسطى 1967-1968 ، ص 256 .

« ما وراء الطبيعة التصويرية والبراغماتية الامبراطورية قادتنا معا الى المرمى المرغوب فيه - الى تساوى ابناء الجنس الانساني ووحدهم (1) . »

« أصبحت الامور الاجتماعية والسياسية - تحت سلطة الدولة الرومانية - مطابقة أوضح ما تكون المطابقة ، للمثل الرواقية . أصبح القانون الطبيعي الشامل والمواطنة الشاملة من مظاهر الواقع العملي (2) . »

كان القانون الروماني بادئ ذي بدء قانون مدينة - دولة ملكية . بالاحرى كان قانوننا ينطبق على عدد محدود جدا من المواطنين الذين يرثون حق تطبيقه عليهم جزءا من تراثهم المدني . وكان صراع بين هذه الطبقة - الباتريشنز - والطبقة المحرومة ، البليانز . ودام هذا الصراع قرنين من الزمن . وبانتهائه يتبدى عهد التوسع الروماني .

وبفضل إتساع سلطة روما السياسية تكاثرت عدد سكانها من غير الرومانيين بالولادة السكان الذين حكمت عليهم ضرورة الحال بالتعاطي فيما بينهم ، وفيما بينهم وبين الرومان الاقحاح . ومن الواقعية التنبيه الى ذلك . فعالج الرومانيون هذه الحالة بتعيين قاض خاص (Practor) للنظر بالقضايا التي تخلفها مثل هذه الظروف . وكان هذا يقلص القانون الرسمي حينما يطعمه أحيانا في عملية تطبيقه على ضوء اعتبارات المساواة ، والمعاملة بالحسنى ، والفهم المشترك . ما كان يعتبره العمل التجاري شريفا وعادلا :

« كان صهر العناصر المتعارضة والمتنافرة في العالم المتمدن في وحدة ادارية منتظمة العمل التاريخي الجبار لعهد الامارات Principauté الرومانية . وإرتفعت عبقرية الرومان التشريعية الى ذروة مجدها في مجرى هذا العمل فخلقت تلك المجموعة من المبادئ التي تستند اليها اليوم القوانين الأوروبية (3) . »

وهكذا نشأت مجموعة من القوانين معراة على الاغلب من الرسمية ، مراعية في الاكثر الافكار المتعارفة عن المعاملة الشريفة والمصلحة العامة . وأعطى القانونيون لهذه المجموعة اسم القانون المشترك لجميع الشعوب . وكان هذا مفهوما قانونيا شبه معرّى من المغازى الفلسفية .

« وكان أن أتم كاراكولا (4) في اواخر القرن الثاني تعميم المواطنة الرومانية . وهذا ايضا لم يعن في حينه سوى سواسية الخضوع لارادة الملك الامبراطور . وكذلك كانت

(1) لسل ليسن : العضلات الكبرى في السياسة ص 13 .

(2) دنن : النظريات السياسية : 150 .

(3) دنن : النظريات السياسية : 1 ، 125-126 .

(4) راجع كتاب باركر من الاسكندر الى تسططين ص 273 (Edict of Caracalla 2 / 2 A.D.P.

الاصلاحات الادارية المتشعبة الفروع التي قام بها ديوكليتيان وقسطنطين (٣٠٠ ب . م) ولم تكن هذه التدابير - كسابقاتها - تعابير عن حنكة سياسية وعبقورية ادارية فحسب . لقد كان لها ولو جزئيا - أسس فلسفية عقائدية . كما وأنها كان لها جذورها في الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية للعصر .

أما القانون الطبيعي فكان تعبيرا فلسفيا . على الادق كان ترجمة عن الرواقيين الاغريق .

ب - التفاعل

وتفاعل القانونان فائرا - وكانت النتيجة أن قدمت ، بشكل مرضي عنه ومقبول ، ضمانة العدالة المادية . واتصل العقل وقانون العقل ، عبر هذا التفاعل بالواقع . وتعاون هكذا القانون المثالي والقانون الوضعي : أى قانون الرواقيين الطبيعي وقانون الرومانيين المشترك ، القانون الذي ينطبق على جميع الشعوب .

ولم يقتصر إسهام الرواقية في تطوير الفكر اللاحق على مفهوم القانون الطبيعي . رافق هذا مفهومان مغايران : مفهوم العدالة ومفهوم المواطنة العالمية .

كانت العدالة في عرف الرواقية طبيعية كذلك . ولذلك فهي ثابتة لا تتغير .

وكانت الحياة المثالية هي تلك التي تعبر ، بتوفيق وحنكة ، عن هذه العدالة المقررة بمقتضى ذلك القانون . تلك هي حياة تهتم بتثقيف العقل وتهذيبه . اولئك هم القدوة الصالحة وحدهم الذين يتمرسون بالفلسفة الحقّة فيتجردون عن الاسباب المادية ، ويتحررون من تأثيرات العواطف والنزعات الحيوانية . واولئك هم المواطنون العالميون (١)

لقد سبق للكليبين أن قالوا ايضا بهذه المواطنة العالمية . ولكن كانت هذه في عهدهم حلما وهميا اكثر منها وصفا لواقع . وليس من شك بأن لاعمال الاسكندر الكبير ولعواقبها تأثيرا فعالا في جعل ذلك الحلم واقعا ملموسا . لقد تحطمت بفضل هذه الاعمال الحواجز التي تفصل بين الاغريق المتمدنين وغير الاغريق البرابرة . واصبحت المواطنة العالمية شبه واقع ملموس عندما أصبح الاسيوى والافريقي والاوروبي مواطنين فعليين في نظام الامبراطورية الرومانية . ولم يكن هذا الواقع بدون تشعبات ومعامل إجتماعية بعيدة المدى وعميقة المغزى .

واذا أمكن القول بأن مقولة « المواطنة العالمية » كانت بادىء ذى بدء نوعا من ردة الفعل العقلاني ضد القوة المعرّة ، فإنه يمكن القول أيضا بأن تفسير هذه المقولة الاخلاقي

(1) البعد الكوني للمتحف »

قد كان من جملة الاسباب التي ساعدت على انتشار مبدأي الديمقراطية والمساواة (١) .
« بقتضى الحقوق الطبيعية ، جميع الناس متساوون » (٢) .

حاولت العقلانية معزولة عن مجرى الامور الساسية بفعل سلطة القوة الغاشمة أن تنشيء مملكة تسود فيها المبادئ المثالية ويسوسها العقل . غير أن الظروف ساعدت فيما بعد على تحويل العالمية الى الانسانية - التحول الذي عنى القضاء على العبودية .
« بمقتضى القانون الطبيعي يخلق جميع الناس أحرارا » (٣) .
« إنما العبودية مؤسسة مناقضة للطبيعة » (٤) .

غير انه من الهوس أن نعزو الى هذه المبادئ مغازى سياسية أعظم مما تتحمل . تكمن أهميتها بأنها أوضحت مفاهيم الحقوق الطبيعية وحددتها وكان لهذه تأثيرها في تشريع اوروبا الحديثة عبر قانون جوستينيان الموحد - الامر الذي جعل الاخذ بها امرا طبعيا جدا .

ويجب أن لا ننسى أنه بالرغم من القول بسلطة القانون الطبيعي وشرعيته ، وبشمولية العقل مصدرا للحقوق ، بقي القول بأن إرادة الامير تخلق القوانين وتمحوها الامر السياسي المعتاد .

ج - مفاعيل وتأثيرات :

وكان لهذا التعاون الوثيق تأثيره في فلسفة التشريع . وأفصح تعبير عن هذه التأثيرات ما وصفها به الاستاذ جورج سابين في كتابه تاريخ النظرية السياسية وهو من أشهر المفكرين المؤرخين للفكر السياسي وأعمقهم تفكيرا .

« إستجلب مفهوم القانون الطبيعي نقدا مستترا بحمله ضد العادة الاجتماعية وساعد على تهديم الخاصيات الدينية والمجاملة للقانون ، وإنجى الى ترقية المساواة أمام القانون وشدد على عنصر الدافع ، وعذّل القساوة المفكرة » (٥) .

أما نوع المجتمع الذي أدت فيه فلسفة الرواقين الى هذه التأثيرات ، بمساعدة القانون

(1) رأى الاستاذ ج. كارليل (A. J. Carlyle) إن التغيير القاطع أو بالاحرى التغيير الأكثر قطعية من جميع التغييرات التي عرفها الفكر السياسي، هو ذلك الذى حدث في فترة من الزمن تقع ما بين أيام أرسطو وأيام شيشرون ، ذلك التغيير الذى أعلن المساواة الأساسية بين الناس - المعتقد الذى ما زال سائدا منذ ذلك الحين حتى تصدى له مجدداً جوبينو ونيشه وغيرهما ممن يجاهلون مشكلة الشعوب السمر ضد الشعوب الصفر .

جون نيفيل ، دراسات الفكر السياسي من جفرسون الى غروتيلس 1414-1625 (كمبردج 1931) ص 186

(2) البيان في الدايجست (Digest) (32, 17, 100)

(3) مؤسسة جوستينيان (2, 2, 1) .

(4) الدايجست - 4, 5, 1 .

(5) جورج سابين ، تاريخ النظرية السياسية ١ ، ص 157 .

الروماني طبعاً ، فكان ذلك المجتمع الذي عاش فيه العالم المعروف حول المتوسط بعد قرون من موت أرسطو . بالمقارنة مع أثينا أرسطو كان هذا العالم حديثاً حقاً . فقد اشتمل على ارجاء ربطت بينها ، على بعدها ، المواصلات فتضاءلت فيه لذلك قيمة الفوارق المحلية . وكان ينظر الى انهيار فكرة « المدينة الدولة » امراً مفروغاً منه . وكان هذا العالم لذلك مقتنعاً بعدم امكانية الانطواء على النفس - الامكانية التي بشرت بها المدينة الدولة ، وبعدم تطبيقه تمييزها بين المواطنين والغرباء ، وبالتالي بعدم الفائدة العملية من حصر حق المواطنة في الواقع بولئك الذين يشاركون في الحكم . فكان من الطبيعي أن يتأثر بالتأويل الرواقى الجريء .

وبالتالي هنالك مجتمع عالمي من اعضائه لا الناس جميعهم عبيد واسياد فحسب ، بل الالهة ايضاً دستوره العقل الصحيح . والعقل الصحيح هو قانون الطبيعة ، مقياس ما هو عدل وحق ايضاً كان ، غير متغير ، مقيد لجميع الناس حكماً كانوا أو محكومين ، قانون الله .

د - القانون الطبيعي الروماني

يختلف القانون الطبيعي الذي يستمد الدارس المدقق لكتب القانون الجوسنتيانى اختلافاً مهماً ، بمحتواه ونتائجه وبالتالي بالمقصود منه ، عن المفاهيم للقانون ذاته ، التي عرفتها العصور الاغريقية والوسطية والحديثة .

لعب القانون الطبيعي بالفعل دوراً هاماً في الفقه القانوني الروماني . وبهذا لم تكن له علاقة تذكر بالفلسفة القانونية . انه كان على ما اقترح البعض - (شولتز Schulz) مبنية عقلانية قانونية A professional construction إستعملها المحامون المحترفون « وسيلة تفسير » (Means of interpretation) . كان الفقهاء القانونيون الرومان يسعون بذلك ، وراء قاعدة تتطابق وطبيعة الاشياء ، تقابل مقابلة صحيحة الحالة الملموسة القائمة من الواقع ومن الحياة . بكلمة ، لم يكن القانون الطبيعي ، عندهم ، نظام قواعد جاهزاً وكاملاً . بجانب القانون الدولي الذي ترابط معه ، والذي لفترة من الزمن على الاقل رادفه بالمعنى (أي أصبحا إسمان لمسمى واحد) وبالتالي بالهوية ، لعب القانون الطبيعي دوراً حاسماً في عملية تكثيف القانون الوضعي ليساير الاوضاع المتغيرة وفي تعديل النظام القانوني لمدينة - دولة أو أبعد (أعلى) من القوميات .

فهل فات هذا المعنى الروماني للقانون الطبيعي المؤثقتين البيزنطيتين؟ وهل أدخلوا على ما جمعه ، وكانوا يحولون بذلك بارادة إمبراطورية ، بعض التغيرات حتى ينسجم ، الى حد على الاقل ، ومفهومهم فيه ؟ ومهما بلغت بهم الرغبة في توكيد القانون الطبيعي

مقياسا أدبيا وتعبيراً عن نعمة الهية وبالتالي أساسا أبعد لجميع القوانين ، بقيت هنالك نقطة لم يبالغوا فيها ولم يحوروها - الخاصية الأميز للقانون الروماني بمذلوله الروماني . وبالنظر لهذه الخاصية يختلف القانون الطبيعي الروماني إختلافا كبيرا عن المفهومين للقانون الطبيعي الوسيط والحديث . وربما كذلك عن المفهوم الاغريقي - على الأقل في الصيغة التي عبرت عنها أنتيفون في وقفته المتمردة . وبالنسبة للخاصية تلك ذاتها يختلف ، كذلك ، إختلافا كبيرا عن النظرات الفلسفية جوهرها ، التي صاغها شيشرون ، تحت تأثير التعاليم الرواقية ، في تعريفه الشهير للقانون الطبيعي .

فهل نجد هنا ، وهذا قلب الموضوع وجوهره ، تفسيراً للصعوبات التي يواجهها دارس القانون الطبيعي الروماني ؟ ربما . ولكن هذا بحث آخر .

في الواقع لا يجد الدارس لتلك المؤلفات القانونية Corpus Inris توكيدا لاسبقية القانون الطبيعي على القانون الوضعي بمعنى انه ، في حالة تصادم ، يحكم بمصلحة الاول ضد مصلحة الثاني . ولما كان القانون الطبيعي ذاته « تفكيراً » مدققاً ومحصصاً بالقانون الموجود « لم يقصد به أن يعطي » ضماناً قانونية لما لم يكن ، وبخلاف الامر الواقع ، قانوناً . « في الواقع » كثيراً ما انتصر عليه (overruled) قانونياً ما كان قانوناً . (Zuluacta) فقد كانت مثلاً مؤسسات كثيرة ، ومنها العبودية ، وعلى الرغم من تناقضها والقانون الطبيعي ، تظهر ، وحتى للمحامين البيزنطيين ، مبررة تماماً وشرعية .

الاستنتاج ؟

أولاً . إن القانون الطبيعي ، بمفهومه الروماني ، إذا صح تحليلنا السابق وهو تحليل غير مبتكر بل هو منقول بخطوطه الاولى ، على ذمة دارسين ثقافات ، لم يكن ليدعي الاسبقية على القانون الوضعي . بل كانت الغاية من الاول ترويض الثاني وتنسيقه وتكييفه مع الظروف القائمة والمتغيرة في ظل حكم العقل والمهارة القانونية المتداولة .

وبدلاً ، ثانياً ، من أن يتحكم قانونياً ، بالقانون الوضعي ، تبين انه على العكس من ذلك ، فقد تحكم ، وإن بقليل من الامثلة ، الوضعي فيه .

ويسهل ، من هنا ثالثاً ، الاستنتاج بأن القانون الطبيعي بمفهومه الروماني ، لم يكن مبرراً للثورة .

وتبع ، رابعاً ، أنه لم يساند نظرية في « الحقوق الطبيعية » للانسان الفرد .

وخامساً ، ينبغي أن نركز في دراستنا للقانون الطبيعي على مهمته ، الدور الذي يلعبه ، أكثر مما نركز على معناه - مع التحفظ بأن هنالك رابطاً بين الاثنين . فالملغزى

الحقيقي للقانون الطبيعي ليس في معناه وحده .

وبالفعل ، سادسا ، قد أثر القانون الطبيعي في تاريخ الانسانية وخصوصا في العهد الروماني والتقليد الروماني تأثيرا لم يكن على الأرجح ليقوم به لو بقي في فضاء المجردات ، مجرد نظرية فلسفية وحسب .

فالقانون الروماني ، وبعبكس الامبراطور البيزنطي ، قد لا يكون تصور ، وعلى الغالب أنه لم يتصور ، القانون الطبيعي مقياسا أبديا أزليا غير متغير ولا متبدل . غير أن المطلب العملي باق : أن القانون عامة ، والقانون الطبيعي بوجه خاص ، ينبغي أن يتطابق والطبيعة ، والانصاف والعدالة .

وأخيراً ، وسابعاً ، إستنتاج يتعلق بتاريخ الأفكار الانسانية : إن إستمرار التكلم بلغة واحدة ، أو استمرار إستعمال كلمة واحدة ، لا يعني أبداً الا ظاهرياً ، والاتكال على الظاهر وحدة سطحية لا مبررة ، إن المحتوى لا يزال وبجوهره قائماً . الاستمرار في حياة الأفكار والنظريات قضية تستحق الدرس والتفصيل ، وهذا أيضاً بحث آخر ، غير أننا نعلم وخصوصاً في تاريخ الفكر السياسي ، أن خيراً جديدة قد توضع في القناني العتيقة ، على حد تعبير بعضهم ، والعبرة في الحمرة لا في القنينة - حتى حين تنفجر القنينة بتأثير التفاعل الداخلي للخمرة .

9 - كريسيپاس (Cricippas)

في مطلع كتابه « في القانون » يضع كريسيپاس هذه الفكرة كما يلي :

القانون هو القاعدة التي يتبعها الناس والالهة في اعمالهم . يجب أن تكون المدير الحاكم ، والموجه في ما هو شريف أو منحط ، وبالتالي المقياس لما هو حق وعادل وما هو غير عادل . يجب أن يحلل القانون لجميع الكائنات التي هي اجتماعية بالطبيعة ما يجب أن يقام به من اعمال ، ويحرم عليها ما يجب أن يهمل .

ففي هذه « الدولة العالمية » ليس للفوارق الاجتماعية المتعارفة في أقاليم مختلفة أي مغزى . وبالتالي فليست العبودية لتبرر من زاوية هذه النظرية الطبيعية .

ففي هذه « الدولة العالمية » ليس للفوارق الاجتماعية المتعارفة في أقاليم مختلفة أي مغزى . وبالتالي فليست العبودية لتبرر من زاوية هذه النظرية الطبيعية .

ولم تكتف الرواقية بتقليل أهمية الفوارق بين الافراد بل تعدت ذلك الى تعزيز روابط الانسجام بين الدول . يخضع كل رجل في عرفها الى قانونين : قانون مدينته ، وقانون المدينة العالمية ، قانون العادة وقانون العقل ، والثاني هو الاهم والابقى وعلى

ضوئه تُتناسى الفوارق والمشكلات الاقليمية الموضعية والمحلية .

واقتربت فكرة هذه المدينة الرواقية كثيرا عما دعي فيما بعد « مدينة الله » في الفكر المسيحي . وفي الواقع جمع قانون الملك ، الى حد ما ، بين المدن المتعددة والمستقلة في العالم الهليني ، وسادت عادة التحكيم بين المدن المتشاجرة . فكان هكذا لفكرة القانونين :- القانون العقلي الطبيعي والقانون الوضعي ، الفكرة التي قال بها الرواقيون ، مآثر سياسية على الصعيدين النظري والتطبيقي وفي المجالين القومي والدولي .

10 - شيشرون (106-43 ق . م (Cicero)

ما أثر في النظرية السياسية من أفكار شيشرون هو مبادئ لم يهتم هو بها لسبب أو لآخر ، إهتماما أوليا . يهتما في هذا السياق من تلك الافكار المثلث التالي : (1) إن الشعب هو مصدر السلطة . (2) إن السلطة العادلة يجب أن يميز تطبيقها القانون . (3) وإن ما يسوغ العمل على ضوئها هو اعتبارات اخلاقية . وما هذه سوى مضامين القانون الطبيعي . « يسوس الله » الطبيعة بجميع ما فيها .

« هنالك في الواقع قانون حق - أي العقل الصواب - الذي يراعي الطبيعة ، ينطبق على جميع الناس ، ولا يتغير فهو أزلي ... ولا يمتح للناس ، بسنهم قوانين وضعية ، تشويه هذا القانون ، كما وأنه لا يمتح لتحديد هذا القانون أو حصر تطبيقه . وإنه لمن المستحيل الاستثناء التام عنه » .
وينتج عن هذا القانون ، في نظر شيشرون ، أن الناس متساوون :
« يتضح من جميع مناقشات الفلاسفة أمر هو الأهم - إننا خلقنا للعدالة ، وإن الحق يستند لا الى أى إنسان بل الى الطبيعة ... ليس من شيء هو أقرب مشابهة لاي شيء آخر ، كما نحن جميعنا لجمعية » (2) .

وهل من المستغرب أن يعلّق كارليل على مثل هذا المقتبس بالرأى التالي ؟ .

« ليس في تاريخ النظرية السياسية أي تغيير ادعى الى الدهشة بانقلابيته من هذا » .

ويعلّق الاستاذ سابين في تاريخ النظرية السياسية على الفكرة ذاتها بما يلي :

« فعملية التفكير هذه ، والحق يقال ، هي عكس العملية التي استخدمها أرسطو . لا يمكن أن نحصل العلاقة بين المواطنين عند أرسطو الا بين متساوين . ولكن ، لان الناس ليسوا بمتساوين ، استخلص أن حق المواطنة يجب أن ينحصر ب فئة صغيرة ، متتجة ، مخلوقة . أما شيشرون فيستنتج ، على العكس ، أن الناس جميعهم خاضعون لقانون واحد . فيجب أن يكونوا بمعنى ما متساوين (3) » .

(1) يستعمل شيشرون أحيانا الاله بالجمع (الاول 7) ؟ ولكن على الاغلب هو يستعمل المفرد .

(2) 1 - تاريخ النظرية السياسية الوسيطية في الغرب ، ص 8 .

ب - شيشرون (الجمهورية - 22) . (ظهر عام 51 ق . م) .

(3) شيشرون (الفرائع ، 1 ، 29) .

وأنه لهم أن يبحث على حدة ، السؤال ما اذا كانت فكرة المساواة ، مساواة جميع الناس ، وصفا لواقع في نظر شيشرون (م هي متطلب أخلاقي . (سابين المرجع ذاته (١) ولكن بحث هذه المسألة لا يهتنا ، على أهميته ، في سياق هذا البحث . ما تهمننا

الاشارة اليه هنا هو ما تنبه اليه شيشرون من مضامينها ، واحدها ، مفهوم الدولة مجتمعاً أخلاقياً يعترف فيه بحقوق الجميع وواجباتهم ، بملكيتهم التامة للدولة وشرائعها . هذا إذا ما أرادت الدولة أن تستقر وتستمر .

تعريف شيشرون « للقانون الطبيعي »

ويقول شيشرون معلقاً على القانون الطبيعي ومعرفاً إياه :

« القانون الصحيح هو العقل السليم المنسجم مع الطبيعة لا يتغير ولا يزول بأمر الناس بواجباتهم فيمنعهم عن ارتكاب الجرائم . وهو وأن أثر على الأخيار من الناس فلا يؤثر على الأشرار منهم(٢) . لا يستغنى عن هذا القانون بقانون آخر ، ولا يحق لقانون آخر أن يحقر هذا القانون . كما وأن هذا القانون لا يمكن أن يناقض . ولا يحق لا للشعب ولا لمجلس الشيوخ أن يحررنا من سيطرة هذا القانون . ولكي نعرفه لا يحق لنا لا اللجوء الى المفسرين ولا الى المعلقين - إنه القانون الذي يفسر ذاته(٣) . ولا يكون قانونا في أثينا وغير قانون في روما ، أو قانونا اليوم وغير قانون غدا إن جميع الأمم في جميع العصور يلزمها القانون الواحد الأزلي . وكما أنه هنالك رب واحد مشترك بين جميع الناس حاكماً وسيدا فهو الذي يسنّ هذا القانون . وإن من يتعدى على هذا القانون فهو خارج على نفسه . ولأنه بفعله هذا ينتكز لطبيعة الانسان فإن عقابه لعظيم(٤) حتى وإن تمكن من أن يهرب من قصاصات تفرضها عليه الناس (٥) » .

يتبين أن هذا الشرح للقانون الطبيعي يتخطى التعريف بمفهومه . أنه تعريف بنواح كثيرة تتعلق به : مفهومه ، التعريف بمعناه الضيق ، أي التحديد ، طريقة معرفته ، مصدره ، أهميته ، علاقته بالأبرار وبالأشرار ، العقاب الذي يتعرض له من ينتكز له ،

(1) جورج سابين ، تاريخ النظرية السياسية .

(2) راجع كذلك : ملحم قربان ، إشكالات ، طبعة ثانية مزيدة ومتقحة ، (مجد) ، 1981 ، بحث « الناس متساوون : بأي

معنى ؟ » .

(3) وهذا معاً تعريف بالقانون الطبيعي ونقد لفعاليته

(4) أي إنه ، بلغة الفلسفة التقنية ، ذاتي الوضوح . ما أن تفهم معناه حتى تُفَرِّصه ، وتقبل توجيهاته .

(5) وهذا تقرير يتناق مع كثير مما قيل وأشيع عن القانون الطبيعي : أنه يشجع الأشرار لأنه لا يتضمن عقاباً أو نصاصاً . وهنا يظهر أن « عقابه لعظيم » ! غير أنه ليس العقاب المخيف على ما يظهر إلا في إطار معين إطار التفكير النموذجي .

(6) شيشرون ، Cicero, The Laws.

وعلاقته بالطبيعة الانسانية ، بل بجوهر هذه الطبيعة - الامر الذي نتناوله في مكان آخر (١) . ومصدقا لذلك نورد النص التالي :

« ان موضوع بحثنا . . . يشتمل على المبادئ الشاملة للاتصاف والقانون ، في بحث كهذا متعلق بالقانون الادبي العظيم للطبيعة ، تشغل ممارسة القانون المدني مركزا قانونيا جدا . لانه حسب فكرتنا علينا ان نشرح الطبيعة الحقيقية للعدالة الادبية - تلك التي تقابل الطبيعة الحقيقية للانسان وتماشى منسجمة معها » (٢) .

وفي مرحلة من مراحل تطور المدنية السياسية لم يكن هنالك تمييز بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي على ما يظهر من الاقتبس التالي :

« أما فيما يتعلق مبدأ العدالة الحقيقي فقد اعتقد كثير من العلماء أنه ينبع من القانون (Law) - والقانون عندهم هو أسمى أنواع العقل المغروس في الطبيعة والذي يهدينا الى تلك الامور التي يجب علينا ان نقوم بها ، ويميزها عن تلك التي يجب أن يتجنبها » .

« وهكذا فهم يتصورون أن صوت الضمير هو قانون ، وإن الحكمة المناعية (Moral prudence) هي قانون فعملياتها تدفع بنا نحو الاعمال الحيرة ونمنعنا عن أعمال الشر . وهم يعتقدون أيضا أن الاسم الاغريقي للقانون - المشتق من فعل وَرَعَ - يتضمن جوهر القضية أي أنه يعني أن نعطي كل إنسان ما يستحق . أما من جهتي ، فأني أعتقد أن الاسم اللاتيني للقانون - الذي يوحي بفكرة الاختيار أو التمييز - هو تعبير أفضل عن الجوهر الادبي للقانون . فبينما يعني القانون حسب الاغريقين التوزيع المنصف للاموال والمقتنيات (Goods) فهو يعني حسب الرومانيين التمييز المنصف بين الخير والشر » .

« غير أن التعريف الصحيح للقانون يجب أن يشتمل على الخاصيتين كليهما » .

كانت جميع القوانين عندئذ قوانين طبيعية - بمعنى من معاني هذا المفهوم . حيثئذ كان الطبيعي هو الاصيل ، والافضل ، والمألوم ، بل الاكثر إلزاما .

غير أن التعريف الاوفى والاشمل للقانون الطبيعي كما تناقلته الحضارة الانسانية في عصرها الكلاسيكي فهو تعريف شيشرون له .

11 - النظرة الوسيطة في القانون الطبيعي .

وورث التراث الوسيط (٣) الفكر المسمى القانون الطبيعي الرواقي كما فسرته

(1) راجع لذلك للمؤلف قضايا الفكر السياسي ، القضية الثانية ، الحقوق الطبيعية .

(2) شيشرون ، الشرائع . Cicero, The Laws.

(3) أرنست بلوكر - المرجع المذكور سابقا .

الحضارة الرومانية . غير أن آباء الكنيسة الاوائل ، ونتيجة لاعتقادهم بأن الطبيعة الانسانية قد شابها شوائب الشر الذى لحق بالانسانية عبر جدته الاولى حواء وخطيئتهما ، ميزوا بين ما سمي فيما بعد بالقانون الطبيعي المطلق ، الذى يصف حالة الانسانية البريئة من الخطيئة والحرمة من سلطة الحكومة والملكية الخاصة (حالة إشتراكية مطلقة) والحالة التى يكون الناس فيها جميعهم متساوون بعضهم تجاه بعض ، وما سمي في الفكر اللاحق بالقانون الطبيعي النسبي - والذى يتعدل ومتطلبات الخطيئة الاولى - حيث تأخذ الدولة والملكية وحتى العبودية مراكزها في بنيانه .

« وهكذا يكون القانون الطبيعي النسبي مركزاً في منتصف الطريق التي تفصل بين مثال مطلق ، ذهب بدون رجعة ، وبمجرد الواقعية التي تتصف بها القوانين الوضعية الفعلية » (1) .

وسادت هذه الفكرة النسبية للقانون الطبيعي لا الفكر الوسيطى فحسب بل تعدته الى الفكر السياسي الحديث .

12 - القديس توما الاكوينى والقانون الطبيعي

نبدأ بعض الشيء في التفصيل بهذا الاقتباس لأننا سنرجع اليه بالتعليق : « نفترض أن العالم تحكمه العناية الالهية . . إنه لواضح أن المجتمع العالمى بكامله يحكمه العقل الالهى . وهذا التوجيه من قبل الله لجميع المخلوقات . . . نقدر أن نسميه القانون الابدئى السرمدى » . ولأن جميع الاشياء الخاضعة للعناية الالهية تقاس وتنظم بالقانون السرمدى الابدئى . . . إنه لواضح أن جميع الاشياء تشارك ، بنسب مختلفة ودرجات بالقانون السرمدى ، وذلك بمقدار ما تستمد منه بعض الميول نحو تلك الافعال والاهداف التي تناسبها .

ولكن ، ومن بين الجميع ، تخضع المخلوقات العقلانية للعناية الالهية بطريقة خاصة جدا . وذلك لانهم جعلوا مشاركين هم انفسهم بالعناية الالهية ذاتها ، بفضل أنهم يسيطرون على أفعالهم وعلى أفعال غيرهم . وهكذا فلهم حصّة ما من العقل الالهى ذاته ، مستمدين منها مثيلاً طبيعياً نحو تلك الافعال والاهداف المناسبة . وهذه المشاركة من قبل المخلوقات العقلانية بالقانون السرمدى تسمى القانون الطبيعي وكان نور العقل الطبيعي ، وهو ما غيّر به الخير من الشر ، وهو من القانون الطبيعي ، ليس سوى انطباع النور الالهى فينا. وهكذا يصبح واضحاً أن القانون الطبيعي ليس سوى مشاركة المخلوقات العقلانية للقانون السرمدى الابدئى . (2)

(1) أرنست باركر - المرجع المذكور .

(2) (Summa Theologica Ia 2 ac, quac. 91 art. 1 et 2)

كذلك مقياسا تحاكم بالنسبة اليه تلك المؤسسات .

يقول القديس أوغسطين : « ليس القانون قانونا الا إذا كان عادلا . وهكذا فشرعية القانون تعتمد على كونه عادلا . ولكن ، في الامور الانسانية ، يقال إن أمرا هو عادل عندما يتناغم حقا مع قاعدة العقل ، وكما رأينا ، فإن أولى قواعد العقل هو القانون الطبيعي وهكذا تكون جميع القوانين المعتمدة من قبل الانسان والعقل بقدر ما تستنبط من القانون الطبيعي . وإذا ما كان قانون إنساني مخالفا بأي تفصيل للقانون الطبيعي ، فإنه لا يبقى شرعا ، بالاحرى يصبح تشويها للقانون » (1) .

من مضامين هذا المقتبس أن الولاء للدولة - على كونه اعلى تجسيد للاخلاقية الطبيعية - لا يمكن إلا أن يكون مشروطا . القوانين الظلمة ليست حقا قوانين وبالتالي ، فليست تلزم ضميريا .

« يلزم الانسان بطاعة الحكام للمدنيين بمقدار ما تتطلب العدالة ولهذا السبب ، إذا كان هؤلاء الحكام من مغتصبى السلطة وليس لهم حق عادل بها ، أو إذا أمروا بفعل أشياء غير عادلة ، فإن المواطنين ليسوا بملزمين على إطاعتهم الا ، ربما ، في حالات خاصة ، كما في حالة تجنب فضيحة أو خطر معين » (2) .

وهكذا يصبح عدم الطاعة ممكنا وحتى واجبا . ومن هذه المقدمات يمكن أن تنشأ نظرية في المقاومة .

وكان في نظام القديس الاكوييني متسعا لاربع من فصائل القانون :

I - قانون جميع المخلوقات المتجسد في غاية الله الجلى وغير المتغيرة Lex Aeterna

II - قانون وضعي Lex Divina سنة الله للانسان وعممه في الكتابات المقدسة الموصى بها .

III - قانون طبيعي يكتشفه الانسان عن طريق عقله بفضل تفتيشه على غرض الله في خلقه وعن إرادته في ذلك الخلق . Lex naturalis

IV - قانون وضعي ، يسنه المجتمع ليخضع له اعضاءه ، عبر ممثلهم الامير ، الذي هو في الوقت ذاته صاحب السلطة المستمدة من الله (3) .

الاول ، هو عقل الله . هو تصميم الله الازلي وحكمته الالهية التي تنظم الكون . وتتعدى معرفة هذا القانون عقل الانسان . ولكنه ليس ، لذلك ، بغريب كل الغرابة عن الانسان ، اذ يشارك الانسان تطبيقه بطبيعته .

(1) (Summa Theologica Ia 2ac, 95, 2)

(2) (Summa Theo. 29 2ac, 104 b .)

(3) يراجع للتمعن في مفهوم القديس توما الاكوييني في القانون الروح السياسية لحركة الاصلاح بقلم ج . لاكارد

G . Delagarde, *Esprit Politique de la Reformation*.

الثاني ، هو إنعكاس القانون الازلي في الاشياء المخلوقة . ربما يظهر في ميول الكائنات جميعها الى الخير وعن الشر ، الى محافظتها على حياتها ، والى الحياة الكاملة بقدر ما يكون هذا في نطاق المستطاع .

والثالث ، القانون الالهي ، يعني الوحي . وهو منحة من الله ، وليس إكتشافا للعقل الطبيعي .

وأخيرا الرابع ، القانون الانساني ، هو تلك القوة المنظمة في الكون بقدر ما تنطبق على الكائنات الانسانية . وهكذا فليس هذا القانون مبدأ جديد ، بل هو تحديد لدائرة تطبيق القانون الشامل للكون . ومن المهم التلميح الى تنبه القديس توما الى ضرورة إعلان هذا القانون ونشره (أي تعميمه) كشرط أساسي من شروط تحقيق العدالة .

للحياة غاية واحدة ووسائل متعددة : هنالك أنماط متعددة ولكن الحق واحد ، القانون واحد ، والعدالة واحدة ، وراءها جميعا .

وما هي غاية الحياة ؟ ما هو الهدف الاعلى للانسان ؟

هل هي - كما اعتقد الأقدمون - الحياة الفاضلة ؟ بالاحرى هي أن يتمتع الانسان - بواسطة الحياة الفاضلة - بحبة الله ورضاه (1)

ولا يتحقق هذا الهدف بمجرد الحياة الفضل . لو كان هذا ممكنا لكان حكم ذلك كافيا للانسان . وبما أن الهدف يتعدى حدود هذه الدنيا وأمداءها فالوصول اليه يتطلب خدمة وإدارة من طراز السياسة - تلك هي مهمة الكنيسة .

ويقترّب القديس توما الاكويني من مسألة تفوّق الكنيسة على الدولة من جهة ثانية . هنالك معتقدات تهم الانسان ولا يمكن لعقله برهنتها . هذه الامور هي من خصائص الكنيسة - التي هي صوت الله على الارض يهدي بنيه سواء السبيل .

ويجب أن يعم القانون على قوى العلاقة فمن ينبغي أن يطبق عليهم قبل هذا التطبيق .

وهكذا نقدر أن نستنتج مما مرّ أن القانون هو أمر من جانب العقل ينبغي تحقيق المصلحة العامة يسنه من يمه أمر المجتمع وينشره بينهم .

ويتضح بالتالي أنه فيما يتعلق بالمبادئ العامة للعقل العملي وللعقل النظري فالحق

(1) وهو ؟ ما عليه أن يفعل ؟

هو ذاته لجميع الناس وهو بالتالي معروف من الجميع . أما فيما يتعلق بالاستنتاجات التي يقوم بها العقل النظري فحقيقتها هي ذاتها للجميع ولكنها غير معروفة من الجميع . وهكذا فبالرغم من أنه صحيح للجميع على السواء أن مجموع زوايا المثلث تساوي مجموع زواياي قائمتين فإن هذه الحقيقة غير معروفة من الجميع . أما فيما يتعلق بالاستنتاجات التي يستحصل عليها بواسطة العقل العملي فهي ليست ذاتها بالنسبة للجميع . وعندما تكون هي ذاتها لاكثر من اثنين فليست بحكم الضرورة معروفة منها معا .

ومن هذا يتبع أن الودائع يجب أن ترجع لأصحابها مثلا . غير أنها في حالات معينة قد تقود الى مضار . عندئذ يصحح أن لا ترجع .

وأن كل قانون وضعي يجب أن يستند الى القانون الطبيعي ليكون ملزما وعادلا . أما هذا الاستناد فيخضع لطريقتين مختلفتين - طريقة العلوم وطريقة الفنون .

أما الطريقة العلمية فتخضع لمبدأ الاستدلال . وأما الطريقة الفنية فيسيطر عليها مفهوم التناغم بين الغايات المبتغاة من جهة والوسائل التي يتطلبها تحقيق هذه الغايات من جهة .

وواضح أن الطريقة الاولى أدق من الطريقة الثانية وهي لذلك تحكم في منطقة أضيق ، بالنسبة للقائم بالأعمال ، من الثانية ، وهكذا يتمتع هذا بحرية أوسع في الثانية منه في الاولى .

13 - غروتياس⁽¹⁾ وعلمنة القانون الطبيعي (1625) (Grocus)

إن أبرز ما أسهم به هذا هو علمنة القانون الطبيعي . نعم لم يكن غروتياس أول من عالج هذا الموضوع . فقد سبقه التوزياس الى ذلك . ولكن غروتياس هو من قطع آخر حلقة تصل بين هذا القانون والدين :

عرّف غروتياس القانون الطبيعي كما يلي :

« القانون الطبيعي هو مجموعة قواعد يكشفها العقل الصحيح ويُلهمها على الانسان مسيرا الى أن عملا ما ، بقدر ما هو لا ينسجم أو يتسجم مع الطبيعة العقلانية ، يلزمه إنحطاط أدبي أو ضرورة أخلاقية ، وإنه بالتالي إما محرم وإما محلل من جهة خالق الطبيعة - الله » .

ولكن الإشارة الى الله في آخر هذا المقتبس لا تزيد شيئا ، كما يزعم غروتياس نفسه ، على مفهوم التعريف . كما وإنها لا تتضمن ضمانة دينية . ذلك أن القانون الطبيعي

(1) دنن ، النظريات السياسية ، الجزء الثاني ، ص 857

يبقى هو هو حتى ولو لم يوجد الله . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية حتى الله لا يقدر أن يغيره :

« وكما أن الله لا يقدر أن يجعل » $2 + 2$ « لتساوى أربعة ، كذلك هو لا يقدر أن يجعل ما هو شر أصلا أن لا يكون شرا (مقدمة ، مقطع 11) »

في الواقع يذهب غروتياس الى أبعد من ذلك وإن بكثير من التحفظ حين يقول :
« حتى ولو سلمنا بما لا يمكن أن يسلم به إنسان دون أن يتعرض للاتهام بأنه جاحد شرير بأن الله ليس بموجود ، أو بأن أمور الناس لا تهمة ، حتى ولو سلمنا بذلك يظل ما كنا نقول به (تعريفا بالقانون الطبيعي) يتمتع بدرجة من الصوابية (الشرعية) (1) »

وبالرغم من مقومات مستجدة في هذا المفهوم للقانون الطبيعي فإن أهمية الإشارة إليه بالنسبة الى غروتياس لا تتعلق بمادته⁽²⁾ ومضمونه بل بإسلوب تبيانه . فكانت منذ زمن المحامين القدامى قواعد « النية الحسنة » و « العدالة الجوهرية » ، و « شرعة العقود » ، تعزى الى مصدر طبيعي .

هذا يعني :

أولا ، فإن العلمانية قد بلغت بتطورها مرحلة جديدة وحاسمة . فالقانون الطبيعي ، في رأي غروتياس تبقى قواعده صامدة بقطع النظر عما إذا ما وجد الله أم لم يوجد . وذلك لأنه ، حتى وإن وجد لا يقدر أن يغير في محلات الأمور ومحرماتها شيئا - بالضبط كما وأنه لا يقدر أن يجعل » $2 + 2$ « تساوى أكثر أو أقل من » 4 « .

ثانيا ، أن مادة القانون الطبيعي ، وبالتالي ضرورته للتنظيم السياسي لا تتأثر بتغيير طبيعته وخصوصا بقطع الصلة بينه وبين الله - فكانت ولم تزال ذات أهمية المبادئ التالية : جوهرية العدالة ، وشرعية العقود ، والنية الحسنة .

ثالثا ، إن القانون الطبيعي قد بشر به بطرق مختلفة ولغايات جوهرية متعددة . فمهما اختلفت الطرق وبقطع النظر عن صحته وعدم صحته ، تظل الغايات التي من أجلها بشر به أهم منه وأبقى للتنظيم السياسي والتنظير في تاريخ الفكر السياسي الحديث .

(1) Grotius, *De Jure Belli Ac Pacis, Prolegomina*, In D'entrève, *Natural Law* P. 52

(2) عل أننا نميز بالنسبة لهذه المادة والمضمون بين عقلانيته وأخلاقيته ومنفعة هوبس . فبينما يذهب غروتياس الى أن المنفعة قد تكون الدافع الى سن القوانين أما الأساس والسبب لذلك فهو العقل السليم يذهب هوبس الى أن الدافع والأساس والسبب تستندها للمنفعة التي هي في الأصل في القانون .

14 - مكياڤلي والقانون الطبيعي

« بآية طريقة ينبغي أن يحفظ الامير وعوده ؟ »

« كلنا نعرف كم هو مشكور أن يحفظ الامير وعوده وأن يعيش بأمانة واستقامة . مع هذا كله تبين إختبارات أيامنا الحاضرة أن الامراء الذين قاموا بأعمال عظيمة ورائعة كان عندهم إعتبار زهيد للامانة وإحترام المهود . فقد تمكنا بالرياء والخداع من خلق التخطي في عقول البشر ، بينا أولئك الذين جعلوا الاخلاص أساس معاملاتهم هلكوا هلاكاً ذريعاً » (1) .

وهكذا يقدم مكياڤلي ملاحظة تاريخية ، وهو يصف ظاهرة إجتماعية سياسية عرف بها لا عصره وحسب بل وجميع العصور الانسانية . وهذه الملاحظة التاريخية الموثوقة تصح نقداً لا ذعاً يجابه من يدعي أن القانون الطبيعي يتحكم بتصرفات الناس . إنه وصفنا لواقع ، يتعرض للنقض .

إذن ما العمل ؟

يجب أن يكون الامير إذن ثعلباً ليتحسس الفخوخ ويتجنبها ، وأسداً يخيف الذئاب . أما الذين يرغبون بتقليد الأسد وحده لا يفهمون هذا . بناء عليه ينبغي على الامير الحاذق أن لا يحفظ وعده عندما يضطره هذا الحفاظ على العهد الى التضحية بمصلحته أو عندما تتغير الاسباب التي قادته الى قطع هذا الوعد . لو كان الناس جميعهم أخياراً لكانت هذه النصيحة غير صالحة ، ولكن بما أنهم أشرار ، ولذلك فلا يحفظون وعودهم معك ، أصبحت لست ملزماً على حفظ وعودك معهم » (2)

فنرى أن مكياڤلي يقدم نصيحة ثمينة وواقعية للامير وأنه فوق ذلك يبرر هذه النصيحة - أنه يربطها ، وكأنه يربط معها القانون الطبيعي ، بالطبيعة الانسانية .

ولو صح حكم مكياڤلي هذا على الطبيعة الانسانية : أى لو كان جميع الناس بلا استثناء « أشراراً » ، ولو كانت الطبيعة الانسانية ، فوق ذلك ، معطى جامداً وثابتاً لا يقبل الترويض ، لما فُتِحَت امامنا إمكانية صيغة نص جديد للقانون الطبيعي .

15 - أوتوغيركه والقانون الطبيعي . (Otto Giercke)

ووضع أوتوغيركه بحث القانون الطبيعي في إطار أوسع .

(1) مكياڤلي ، الامير ، الفصل الثامن عشر .

ومن المفيد أن نلاحظ أن هويس وروسو يشتركان مكياڤلي في نقده هذا للقانون الطبيعي .

(2) المرجع المذكور ذاته .

من هذه الزاوية يمكننا القول بأن دراسة القانون الطبيعي تنتهي بنا ببضعة فروع (أربعة) من النظرية :

نظرية في المجتمع ككل

نظرية في الدولة

نظرية في علاقات الدول ، وبكلمات مغايرة ، نظرية في القانون الدولي ونظرية في

المجتمعات وعلاقتها بالدولة . . (1)

« إن قيمة هذا الكل انه يعطي حسابا دقيقا وناقدا ومتوصلا للنظرية العامة للمجتمع الانساني - النظرية السياسية ، القانون الدستوري ، وشريعة المجتمعات - التي كانت قد تطورت بها المدرسة العظمى للقانون الطبيعي . كانت هذه النظرية نظرية مثالية أو طبيعية للمجتمع الانساني أو للحقوق الطبيعية أو المثالية للانسان . كانت نظرية وصلت قمة تطورها في الاعلان الاميركي للاستقلال عام 1776 وفي الثورة الفرنسية عام 1789 . كانت نظرية موشاة بأسماء ضخمة عديدة - هوكر وسيواريز ، التوزياس ، غروتياس ، ويوفندرف ، ميلتون وسيدني ، هوبس ولوك وروسو ، سبينوزا ، ولينتز ، توماسيوس ولف (وبالرغم من أنها إسمان ذوى شهرة وقوة في القرن الثامن عشر فهم غير معروفين على حقيهما في إنكلترا) فيكو وبيكاريا ، فيخته وكانت هذه هي النظرية التي يفضل غيركه تطورها وهذه هي الاسماء التي يثيرها (2)

16 - أرنست ترولتشي والقانون الطبيعي : (Ernest Troeltshy)

« *The ideas of Natural law and Humanity* » in *World Politic, Appendix I to Otto Gierke's « Natural Law and the theory of Society, 155- 1800* ».

Transl. with introduction by E. Barker, Beacon Press, Boston 1957, pp. 201 ff.

« German thought, on the other hand, whether in politics and in history or in ethics, is based on the ideas of the romantic counter-Revolution

... It proceeded to create in the Sphere of the State and that of society at large,

(1) Ernest Barker, An introduction to Otto Gierke's « *Natural Law And The Theory of Society* » (1500-1800, Beacon Press, Boston, 1957.

- Appendix to Ernest Troeltshy, « *The Ideas of Natural Law and Humanity* » in *World Politics*, (2) p. 203-204.

the «organic» ideal of a young mind (Gemangeist) an an ideal half- aesthetic and haf- religious, but imbued throughout with a spirit of anti-bourgeois idealism. »

هنا نلمس قلب المقابلة . نبدا برؤية نظام من الانتظام سرمدى عقلاني ومرتب بوحى سماوى الهى يحتضن معا الاخلاق والقانون . هذا من جهة . ومن جهة ثانية نرى عقلا خلافا تاريخيا ، حيا ، فرديا ذا تقمصات مستديعة الجلدة . اولئك الذين يعتقدون بقانون طبيعى سرمدى والهى ، وبللساواة بين الناس ، وباحساس من الوحدة يتسرب في الانسانية جمعاء ، ويصرون على ان جوهر الانسانية ينحصر بهذه الامور ، لا يسعهم الا ان يعتبروا المعتقد الجرمانى - خليطا غريبا من الصوفية والوحشية . واولئك الذين يتبنون وجهة نظر معاكسة - الذين يرون في التاريخ جدولا دائم الحركة يقذف عاليا بشخصيات فردية - وهو يتابع مجراه ، ويشكل دائما البناءات الفردية على اساس قاعدة هي دائما جديدة - يضطرون على اعتبار عالم الافكار لاوروبا الغربية عالم عقلانية باردة ومساواة ذرية ، عالم سطحية وجحود⁽¹⁾

17 - أرنست باركر والقانون الطبيعى (E. Barker)

« الافكار التي تنطلق منها حججنا هي افكار القانون الطبيعى افكار الانسانية وافكار التقدم »

أ - النظام الدينى ، مسيحى وإسلامى ، للقانون الطبيعى

المفهوم الاساسى هو مفهوم الكرامة الانسانية الذي يتضمنه العنصر المشترك للعقل الانسانى ، كما يعبر عنه كل من افراد الناس . وهذا المفهوم بدوره يرجع الى مفهوم القانون العام ، الذى يتسرب في جميع أنحاء الطبيعة ومجمل الكون والذى ينشأ من مبدأ الهى للعقل الذى يعبر عن ذاته أكثر وأكثر كلما ارتفع في مراتب الكائنات المخلوقة . ويفترض هذا أن الطبيعة الحقيقية للانسان هي العقل الالهى كما يعمل في الانسان ، بحكم سلطته المطلقة على الاحاسيس والعواطف ، ومن هذا الافتراض تنشأ مجموعة من النتائج .

أنه يفسر إدعاء الفرد بحق ، بأن العقل يجب أن يعترف به قانونا طبيعيا أي الهيا . وليس هذا مدعاة حق فحسب بل هو كذلك إشارة الى واجب .

أنه ، ثانيا ، يوفر الاساس لجميع المؤسسات الانسانية ، التي تصبح مندمجة الهوية مباشرة وفي النهاية والمبادئ الاخلاقية .

وأخيرا ، يوفر المثال المرتجى لمؤسسة أو لمجتمع واحد يشمل الجميع .

ب - المحتوى

أما المحتوى الشامل والغني الذي حمله مفهوم القانون حتى العام 1500 فلن يكتشف الا للذين برعوا في القانون الروماني ، ذلك لان القانون الطبيعي كما تبناه آباء الكنيسة وطوروه ، كان جزءا من القانون الروماني .

ولكن عندما سئل : علام يحتوى بالفعل هذا المفهوم للقانون الطبيعي أو ينطوى ؟
كما يميل الجواب الى أن يكون طيلة القرون الوسطى وحتى نشأة المدرسة الجديدة في القانون الطبيعي بعد 1500 ، « إنه يحتوى ، أو ينطوى ، على كامل القانون الروماني الذي هو ، ككل ، معقول جدا وواسع الانتشار ، وبالتالي فهو طبيعي »⁽¹⁾

غير أن الانتصار الباهر والواسع الانتشار الذي لاقاه القانون الروماني - الانتصار الذي جعل من هذا القانون قانوناً « حيويًا يعيش في الشوارع ويدخل قاعات المحاكم » - وضع أسفينا بينه وبين القانون الطبيعي : شيء مختلف تماما عن القانون الروماني الفعلي والمطبق .

وقدم القرنان السادس عشر والسابع عشر مجموعة من القضايا الجديدة التي ساعدت الفكر التصوري ، وبعدها تحرر من ارتباطاته الوثيقة بالقانون الروماني الذي أصبح واقعا يعاش ، على التحلق في سماء المثل .

فكانت هنالك مشكلة جديدة تتعلق بالنظام الجديد للدول القومية ، وبالمبادئ التي ينبغي أن تكون الاساس الصالح لعلاقات تلك الدول بعضها ببعض ، وبالمصدر لمجموعة القوانين التي تكوّن تلك العلاقات بطبيعتها .

وكانت هنالك مشكلة تتعلق بالنظام الجديد للكنائس القومية ، وبالعلاقتها بالدولة ، وبطبيعة كل منهما ، وبخصائص الاطار العام حيث يصح أن تنبأ كل منهما مركزه اللاتق به .

(1) أرنست باركر XXIX حاشية

Ernest Barker, Introduction to Natural Law and the Theory of Society 1500- 1800 , by Otto Gierke, Beacon Press, 1957.

مشاكل كهذه تطلبت محصولا جديدا من المفاهيم فنشأت مدرسة جديدة في القانون الطبيعي وحاولت حفر منجم جديد للفكر يفني بتلك الغاية^(١) .

18 - هوبس والقانون الطبيعي (Thomas Hobbes)

ويعرّفنا تفكير توماس هوبس بالنسبة للقانون الطبيعي لسبيين : الاول ، وهذا ينطبق على جميع المفكرين التعاقديين ، هو التمييز بين القانون الطبيعي في الحالة الطبيعية ، والقانون الطبيعي في الحالة السياسية ، والثاني ، وهو نقده القيم لتطبيق القانون الطبيعي في المجتمع الانساني كما نعرفه .

أ - هوبس يقيم القانون الطبيعي

إن القانون الطبيعي في رأي هوبس ، يكاد يكون عديم الجدوى قاعدة تتحكم بتصرفات الناس . وذلك لانه يتضارب مع الغرائز والعواطف الطبيعية . ولكي يصبح ذا فعالية ، علينا أن نجعله ذا أسنان قاضمة . ونجعله هكذا عندما نعاقب ، عن طريق القوة الاجتماعية أو القوة الفردية ، من يتجاهله . عندها يصبح الخوف من نتائج تجاوزه غير المسرة هو الذي يعيد اليه بعض إعتبار .

« إن السبب الغائي ، أو الهدف ، أو المخطط الذي يتبناه الرجال محبّ الحرية والتسلط على الآخرين من قبولهم لذلك الحد من حريتهم ، ذلك الحد الذي نراهم يعيشون ضمن نطاقه في الكومونولث » إن هو الا بعد نظر ثاقب في كيفية معافلتهم على حياتهم وبالتالي في طريقة للعيش تنال رضاهم أكثر من سابقتها . بكلمات ثانية ، إنها لطريقة تخرج بهم من ظروف الحرب البائسة التي هي نتيجة ضرورية لتضارب العواطف الطبيعية للانسان حين لا توجد قوة مرثية وملموسة تجعلهم - عن طريق خوفهم من القصاص - يرهبونها ويقومون بوعدوهم وتعهداتهم ويحافظون على القوانين الطبيعية .

ذلك لان القوانين الطبيعية^(٢) (كالعادلة ، والحلم ، والتواضع ، والرحمة ، أو باختصار أن تفعل بالغير ما تريد أن يفعله الغير بك) لوحدنا ، وبمعزل عن الخوف من قوة معينة تكره الناس على طاعتها ، تلك القوانين تتضارب مع الغرائز والعواطف الطبيعية^(٣) للانسان - الغرائز والعواطف التي تحملنا على التحيز ، التعجرف ، الثأر ، وما شابه . والمعقود بدون السيف^(٤) ليست سوى كلمات فحسب - كلمات لا تملك القوة لحماية إنسان . لذلك ، ومع إحترامنا للقوانين الطبيعية التي يحفظها الانسان عندما يريد وعندما لا تتضارب مع سلامته ، وإذا لم تقم قوة كبيرة تضمن سلامتنا ، يحق لكل منا أن يعتمد على قوته وعلى فنه تحفظا ضد جميع ما يمكن أن يقوم به الآخرون ضده . وفي جميع الامكنة ، حيث عاش الناس

(1) المرجع المذكور سابقا ص XLII

(2) تجدر الإشارة الى (١) إما معنيين مختلفين للطبيعة ، (٢) وإما الى تضارب في الطبيعة البشرية ذاتها .

(3) وربما كان هذا التضارب ، يأتي من المعنيين أو كليهما معا ، من الاسباب المؤدية الى عقم الفعالية من قبل القانون الطبيعي مبدأ موجّها لتصرفات الناس .

(4) وهكذا تبقى القوة ، الاجتماعية والفردية ، هي التي ، عبر نتائجها ، تعمل من المهود ، وبالتالي من القوانين الطبيعية مبادئ فعالة الى حد ، وذلك عن طريق الخوف من نتائج تتجاوز عليها .

قبائل ، كانت دائماً (1) مجاورتهم غزو ومراقبة بعضهم بعضاً . وبدلاً من أن يشهروا بهذه التجارة بأنفسهم ضد القانون الطبيعي ، بالعكس كانوا كلما زادت غنائمهم زاد فخرهم أو تفاخروهم . ولم يزعج الناس أية قوانين في هذه الحالة سوى قوانين الفخر والشرف . أبى أنهم لم يتمتعوا نفوسهم من معاملة الآخرين بالقسوة سوى فيما يتعلق بحياتهم وبأسباب تناسلهم . وكما تصرف القبائل آنذاك تنصرف المدن والممالك اليوم ، وهي ليست سوى قبائل مكبرة . مستمرة بدعوى المحافظة على سلامتها ونزاهة تضخم ممتلكاتها ، متزعزعة بخوفها من هجوم جيرانها عليها أو من مساعدتهم للغزاة لعمل جاهدة على إضعاف أو إخضاع أولئك الجيران . ولا فرق عندها تحقيقاً لذلك إن هي استعملت القوة السافرة أو الفن المستور . وهذا من حقها . وإنما لتذكرها الأجيال الطالعة لذلك بفخر وعزة (2)

ولما كان الخوف من العقاب وسيلة سلبية من وسائل التوجيه التربوي وأحكام الترويض للشخصية الإنسانية ، كان من المستحسن أن نخفف من غلواته بقدر الإمكان فنقل ، ما استطعنا لذلك سبيلاً ، من إتكالنا عليه في تنظيماتنا الاجتماعية وتوجيهاتنا الأخلاقية .

ويأتي الالتزام ليلبي لنا أكثر من حاجة ومطلب . وهذا ، كما لا يخفى ، أحدها .

ب - هوبس والمساواة (3)

ولم يكتف هوبس ، على ما في لبقاياتانه من مطلقه في الحكم ، بمجرد ذكر الشروط الواقعية التي يجد الشعب نفسه معها في جو انتفاضة على الحاكم ، أو بمجرد الاحتفاظ ببعض الحقوق الطبيعية ، مثل حق الحياة ، التي تصون الفرد ضد تحكمية هذا السيد المطلق .

فقد قال هوبس أيضاً بالمساواة بين الناس . وبهذا فهو يساير جميع الذين قالوا بالعقد الاجتماعي . أما دفاعه عن هذه المساواة فهو طريف وفريد . يتقسم هذا الدفاع الى شطرين مختلفين في منطقهما : الأول ، يعطي الانطباع بأن هوبس يبشر بالمساواة بين الناس كأنه يصف واقعاً ، والثاني ، يذهب أن افتراضية المساواة تكون شرطاً أساسياً لقيام العقد الاجتماعي .

وفي الاول أيضاً نرى نوعين من الحجج : النوع الاول ، يستند الى تساوى الناس بالمقدرة العقلية وبالقوة الجسدية . وهو لا يتنكر للفوارق العقلية والجسدية بين الناس .

(1) استشهاد تاريخي يُفري بالقبول بالاطروحة للطروحة .

(2) توماس هوبس ، اللياقياتان .

(3) راجع كذلك الدكتور ملحم قربان ، إشكالات ، دار مجد ، بيروت ، 1967 .

بحث : « الناس متساوون ، بأي معنى ؟ » .

ولكنه لا يعتقد بأنها ذات بال . ذلك لأن أضعف الضعفاء يمكنه بشيء من الفن أو الاحتيال أن يتغلب على أقوى الأقوياء . فهذه الفوارق ، على وجودها ، لا تخلق فروقات عملية هامة في حياتنا .

وهناك برهان بيسيكولوجي على المساواة ، وهذا هو النوع الثاني من الحجج التي تقود من يتبعها وقد قادت هوبس الى القول بأن الناس في الواقع متساوون . ينطلق هنا هوبس من واقع إجتماعي بيسيكولوجي قلما نجد بينه ضده . إننا كلنا نعتقد نفسه أحكم الناس . ولذلك نرى أن جميعنا راض بقسمته من الجمال الجسدى والمقدرة العقلية والقوة البدنية . وهذا الرضى يلزم ، في رأى هوبس ، التقسيم المتعادل المتساوى . فرضانا في رأيه ، هو دلالة كافية على أن مقسم الارزاق والنعم إنما وزع ثروته علينا بالتساوى ، فنحن إذن متساوون .

وأخيرا نأتي الى موقفه من المساواة ليس كواقع ملموس بل كشرط منطقي أو إذا شئت فقل بيسيكولوجي أو إجتماعي لقيام العقد الاجتماعي . حتى لو لم يكن الناس متساوين فعليهم ، لكي يدخلوا في تعاقد كالعقد الاجتماعي الذى هو طريقتهم الوحيدة للخلاص من حروب الحياة الطبيعية ويؤسها ، أن يعاملوا بعضهم بالمساواة . إن الناس أو بعضهم ما كانوا ليدخلوا في فعل الخضوع هذا ما لم يعتبرهم المتعاقدون معهم مساوين لهم - وهنا تصبح المساواة شرطا لقيام العقد الاجتماعي . ويبقى هذا الشرط قائما حتى ولو جافاه الواقع . أما إذا إتفق أن دعمه الواقع فزيادة الخير خير .

لا بد أن يجد الناقد المتعنت أو القارىء ثاقب الذهن كثيرا من المآخذ على كل من هذه الحجج . وإذا دلت هذه الحجج على شيء فتدل أولا ، على اهتمام جميع القائلين بالعقد الاجتماعي بها . فالمساواة إذن هي من أبرز القيم التي يحاول العقد الاجتماعي أن يفرس بذورها في قلوب دارسيه . وهي تدل ثانيا على مدى اهتمام هوبس بنوع خاص بها . فهي أيضا من جملة الاسباب التي جعلت للملكيين في عصره يتألبون عليه ؟ وتظل ، على كل حال ، محاولات فيها شيء من الطرافة والجلدة تفرضان إحترامها لدى متبعي تطوّر مشكلة المساواة عبر العصور .

وغني عن القول ان بحثنا لهذه القضية يختلف اختلافا بينا عن بحث هوبس وخصوصا بمنطلقاته واستنتاجاته (1) .

(1) ملحم قربان ، إشكالات ، بحث : « الناس متساوون : بلي معنى ؟ » .

19 - جون لوك والقانون الطبيعي (John Locke)

أ - طبيعته وعلاقته بالقانون الوضعي⁽¹⁾

« فالزمامات » السنة الطبيعية « لا تنتهي لدى إجماع البشر بل تصبح في الكثير من الاحوال متأسكة الاجزاء وتقرن بها عقوبات من وضع البشر معروفة تسند اليها من أجل تأمين التقيد بها . وهكذا فالسنة الطبيعية « هي قانون أزلي يهيمن على البشر ، للشرعين منهم وغير الشرعين . فالقواعد التي يسنونها من أجل تنظيم أفعال سائر الناس ، وأفعال سائر الناس تلك وأفعالهم أيضا ينبغي أيضا أن تتفق مع السنة الطبيعية ، أي مع الارادة الالهية - اذ هي عبارة عنها . ولما كانت السنة الطبيعية الاساسية تهدف الى بقاء النوع البشري ، فكل تشريع بشرى يتتافى معها باطل لاغ »⁽²⁾ .

ب - وعلاقته بمن يسنون القوانين

وهذه هي الحدود التي تفرضها على الهيئة التشريعية الامانة التي عهد بها المجتمع وشريمة الله وسنة الطبيعة الى تلك الهيئة في كل دولة من الدول ، مهما كان شكل الحكم فيها .

السنة الطبيعية والرئيسية التي ينبغي أن تسيطر حتى على السلطة التشريعية هي بقاء المجتمع وكل فرد فيه ، بمقدار ما يتفق ذلك مع الخير العام »⁽³⁾ .

« هي قانون أزلي يهيمن على البشر المشرعين وغير المشرعين »⁽⁴⁾ .

.. غير مكتوبة ، ولا توجد الا في أذهان البشر - إذ ليس من السهل إقناع الذين يخطئون في ايرادها او تطبيقها ، « لهوى في انفسهم أو لمصلحة ، بخطئهم ما لم يكن ثمة قاض معروف »⁽⁵⁾ .

« عندما خلق الله الانسان فرض عليه ظروفًا قاهرة من الضرورة والمنفعة والرغبة الجائئة الى حياة الاجتماع ، لعلمه انه مخلوق لا يصلح لحياة العزلة ، وجهزه بالادراك والنطق كي يستمر عليها وينعم بها . وكانت الجماعة الاولى تقتصر على الرجل والمرأة وعنهما نشأت الاسرة التي اشتملت على الابوين والابناء ، ثم أضيف اليها ، بعد ذلك ، الاسياد والعبيد .

ومع أنه كان يتفق لهؤلاء أن يؤلفوا أسرة واحدة - وهوما كان يحصل غالبا - يمارس بها « ربها » أو ربها ضريبا من السلطة العائلية عليها ، فقد قصرُوا جماعة أو وحدانًا عن

(1) وجان بودان ، والقانون الطبيعي ، الجمهورية (1586) « أن السيد مقيد ولا شك بقانون الله والقانون الطبيعي »

(2) جون لوك ، في الحكم المدني - المقطع 135 .

(3) المرجع ذاته ، 124 .

(4) المرجع ذاته ، 135 .

(5) « 136 في الحكم المدني - الرسالة الثانية » .

بلوغ شأوه المجتمع السياسي « - كما سنرى عندما نبحث عن أهداف كل من المجتمعين وروابطهما وحدودهما » .

لما كان الانسان يولد ، كما أثبتنا أعلاه ، والحرية التامة والتمتع بجميع حقوق السنّة الطبيعية وميزاتها دون قيد أو شرط من سياته ، شيمة أي إنسان أو جماعة من الناس في العالم ، فله حق طبيعي بالمحافظة على ملكه . (1)

ج - في الحالة الطبيعية .

ومع أن هذا الطور الطبيعي طور من الحرية ، فهو ليس طورا من الاباحية . فالإنسان في هذا الطور يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته ، الا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة المخلوقات التي يملكها ، ما لم يستدع ذلك غرض أشرف من مجرد المحافظة عليها . فللطور الطبيعي سنّة طبيعية يخضع لها الجميع . والعقل - وهو تلك السنّة - يعلم البشر جميعا ، لو استشاروه ، إنهم جميعا متساوون وأحرار ، فينبغي أن لا يوقع أحد منهم ضررا بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته . لان خالق البشر كافة صانع واحد قدير على كل شيء لا تحد حكمته ، وهم عبيد لرب واحد عظيم نثم في الارض بارادته لكي يقوموا على شؤونه لا شؤ ونهم . فهم ملكه وخليقته برأهم لكي يطول أجلهم ما شاء ، لا ما شاء أقراهم من البشر . ولما كنا قد وهبنا قوى مماثلة وطبيعية واحدة مشتركة فقد استحال أن يكون واحدنا مسخرا تسخيرا يخوله أن يقضي عليه ، كما لو كان قد خلق من أجل أغراضه ومآربه ، شيمة الحيوانات الدنيا التي خلقت من أجلنا ، فكل امرئ مجبر على المحافظة على ذاته وعلى التزام مقامه الخاص - وبناء على الحاجة نفسها هو ملزم بالمحافظة على سائر البشر ما وسعه ذلك : ما لم يتنافى ذلك مع مبدأ المحافظة على الذات فلا يسلب حياة امرئ آخر أو يلحق بها أذى أو يسيء الى ما من شأنه أن يؤدي الى حفظها أو الى حريته أو صحته أو جسده أو أملاكه ، الا في معرض الاقتصاد من مجرم .

« ولكي يرتدع كل امرئ عن التعدي على حقوق الآخرين أو إيقاع الضرر بهم وتحترم السنّة الطبيعية التي ترمي الى إقرار السلام وبقاء النوع البشري ، فقد ترك أمر تنفيذ السنّة الطبيعية هذه ، أبان ذلك الطور ، لكل امرئ بمفرده ، فكان له الحق بمعاينة الخارجين على تلك السنّة الى حد يحول دون خرقها . إذ لو لم يكن ثمة من يقوم على تنفيذ السنّة الطبيعية بحماية الأبرياء وردع العادين لكانت تلك السنّة عبثا ، شيمة سائر السنن التي تمت الى شؤون البشر في هذا العام . وإذا كان لأى كان في « الطور الطبيعي » أن يعاقب مقترف الإثم فلكل امرئ مثل هذا الحق » .

(1) الرسالة الثانية ، الفصل السابع . ترجمة الدكتور ماجد فخري .

د - في أغراض المجتمع السياسية والحكومية⁽¹⁾

« إذا كان المرء في « الطور الطبيعي » حراً ، على الوجه الذي وصفناه ، وإذا كان السيد المطلق على شخصه وأملاكه ، ندا لا عظم الأسياد لا يخضع لسلطة إنسان قط ، فلم يتخل عن حريته وسلطته تلك ويعنو لسلطة أخرى ؟ والجواب البديهي على ذلك انه يتمتع بهذا الحق في « الطور الطبيعي » ، الا أن عمارسته له أمر غير مضمون في جميع الاحوال ، لانه معرض أبداً لسلطة الآخرين . إذ لما كان الكل أسياداً شيمته ، وكان كل إنسان نداً له ، ومعظم البشر لا يرعون حرمة الانصاف والعدالة ، كان التمتع بالاملاك التي تخصه في هذا الطور غير مضمون أو مأمون ، وهذا ما يحمله على الرضى بالتخلي عن ذلك الوضع ، المحفوف بالخوف والاختطار ، رغم الحرية التي يتصف بها . فليس من العيب إذن أن يسعى راضياً للانضمام الى المجتمع مع من اتحدوا فيه أو أبدوا رغبتهم في الاتحاد من أجل المحافظة على حياتهم وحرياتهم وأملاكهم - وهو ما أطلق عليه اسم « الملكية » العلم .

« فالغرض الرئيسي الاول إذن من اتحاد الناس في دولة ما والرضوخ لسلطة الحكومة هو المحافظة على أملاكهم إذ يعوزهم في « الطور الطبيعي » أمور عدة :

أولاً - يعوزهم قانون معروف ثابت متواضع عليه مسلم به ، بناء على الموافقة العامة ، كمقياس للحق والباطل ومحك عام للفصل في جميع الخصومات التي تنشأ بينهم . ومع أن « السنة الطبيعية » واضحة كل الوضوح وفي متناول جميع المخلوقات العاقلة ، فالناس لتحيزهم لما فيه مصلحتهم ، وجهلهم بها لعدم إقبالهم على درسها ، كانوا غير مبالين الى اعتبارها شريعة نافذة في ما يتصل بقضاياهم الخاصة .

ثانياً - يعوزهم كذلك في « الطور الطبيعي » حكم معروف غير متحيز ، يتمتع بصلاحيه الفصل في جميع الخلافات بناء على القوانين القائمة . إذ لما كان كل امرئ في ذلك « الطور » حكماً بحسب « السنة الطبيعية » ومنفذاً لها ، ولما كان الناس يتصرفون بالاثرة .

فكثيراً ما يدفع الهوى أو الشار إلى الافراط والتحمس البالغ للقضايا التي تعنيهم ، أو الاعمال واللامبالاة إلى التغريط في القضايا التي تعني غيرهم من الناس .

ثالثاً - يعوزهم في « الطور الطبيعي » أيضاً السلطة اللازمة لدعم الاحكام العادلة وتنفيذها كما ينبغي . فمن يقوى على دفع الاساءة بالقوة ، قلماً يرعوي عن المضي في ذلك ، إذا استطاع ، ولكن مثل هذا الدفع كثيراً ما يجعل العقوبة خطرة ، وفي بعض الحالات مهلكة لمن يحاول الاضطلاع بها⁽²⁾ .

فالقانون الطبيعي ، ليصبح ذا فعالية ، يحتاج الى القانون .

« وهكذا يقبل البشر على الاجتماع ، رغم عاسن « الطور الطبيعي » ، لفرط ما يصيبهم من عناء وهم على هذا الطور . لذلك يتفق أننا قلماً نجد عدداً من الناس يعيشون معاً في هذا الطور . فالخاطر التي يتعرضون لها فيه ، من جراء هذه السلطة المتقلبة الهوجاء التي تتحول كل امرئ الحق بمعاينة أساءات الآخرين ، ترغمهم على الالتجاء الى قوانين الحكومات الثابتة حيث يتاح لهم المحافظة على أملاكهم . وهذا ما يحمل كلا منهم على التنازل يسر عن صلاحية الفردية بمعاينة المسئء ، كما يمارسها من

(1) الفصل التاسع ، مقطع 123 ومقطع 134 . والمقطع 126 والمقطع 127 .

(2) المقطع 126 من المرجع المذكور سابقاً . والمقطع 127 .

أجل هذا الغرض فقط ، وفقا للقوانين التي أرتضتها الجماعة أو فوضته بذلك (من نوابها) . وهذا هو منشأ حق السلطين التشريعية والتنفيذية والحكومات والمجتمعات الاصلية » .

وهكذا فكما في هوبس الليفائيان ، بالنسبة لهذه القضية ، كذلك في لوك ، الرسالة الثانية في الحكم المدني . القانون الطبيعي لا يقوى على ضرب جنوره في ارض الواقع الانساني .

20 - روسو والقانون الطبيعي (J.J. Rousseau)

لقد خصصنا لروسو بحثا خاصا مستفيضا (1) . لذلك تقتصر هنا الى ابعد حد .

« ونرى بوضوح أن الفريقين المتعاقدين فيما بينهما تابعان لقانون الطبيعة فليس هنالك من ضامن لتمهدهاتها المتبادلة » (2)

« وإذا نظرنا الى الامور من الناحية الانسانية لرأينا أن قوانين العدل غير ذات فعالية عملية (3) بين الناس لعدم وجود مؤيدات طبيعية لها . فهي لذلك ، وإذا ما راعاها ، كما يراعيها في الواقع ، العادلون المخلصون تجاه جميع الناس من غير أن يراعيها أحد تجاههم تحدم مصالح الخبثاء وتهدم أعمال العادلين المخلصين هؤلاء » (4)

فالقانون الطبيعي في رأي روسو ليس بلى فعالية ، وبالتالي فهو أضعف من أن يتحكم بتصرفات الناس الاجتماعيين . ويذهب روسو الى أبعد من ذلك : يذهب الى أن الذين يأخذون على عاتقهم تنفيذ متطلبات القانون الطبيعي يكونون الخاسرين اجتماعياً . ذلك لأن خدمة هذا القانون ، في الظروف الانسانية المعروفة ، تحدم مصالح الخبثاء وتهدم أعمال العادلين . والمخرج ؟ في رأيه .

« ولا ريب في وجود عدل عام صادر عن العقل وحده . غير أنه يجب أن يكون هذا العدل متبادلا بيننا ليكون مقبولا عندنا » (5) .

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 .

(2) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثالث ، الفصل السادس عشر .

(3) الأمر الملفت هنا هو السبب الذي يقدمه روسو دعما لقوله - الصحيح على فكره بعد شيء من التعديل - إن قوانين العدل هي غير ذات فعالية والسبب هو « عدم وجود مؤيدات طبيعية لها . فإذا ترجمنا قوانين العدل وب » ، « والقانون الطبيعي » . أصبح قوله مترجما بالتالي :

« ليس للقانون الطبيعي مؤيدات طبيعية » . فاية مفارقة هي هذه المفارقة؟

غير أن هذه المفارقة تضمحل عندما نعرف - وتاريخ تطور فكرة «طبيعي» توحى بهذا الرأي - إن «طبيعي» لها معنيان مختلفان في إطار هذا القول .

لهم أن روسو في هذه القضية بالذات يعود فينكفي على موقف عمانوئيل كانت في جوهر الاخلاق - أنها لا صلة لها بالفضة بتاتا .

اكتسبت هذه القضية أهمية خاصة في إصرار روسو على الجمع بين العدل والفضة . واجمع كذلك الحقوق الانسانية ص 34 للدكتور ملحم قربان .

(4) المرجع ذاته ، الفصل السادس من الكتاب الثاني .

(5) المرجع المذكور ذاته .

وتبقى فكرة « العدل المتبادل » ، وعلى مستوى معين ، فكرة غامضة عند روسو - خصوصا إذا أردنا أن نميز حله للمعضلة المدروسة من حل هوبس . غير أننا نقدر أن ندعم هذه الومضة العبقريّة عنده بتوفير الاطار الصالح للاخذ بها أخذا جديا (1) .

وينكفي روسو في النهاية على حل هوبس حيث يقول :
فيجب إذن أن توجد قوانين وعهود تربط بين الحقوق والواجبات وتشد العدل الى غايته (2) أي ينبغي أن يضمن القانون الوضعي تطبيق مبادئ القانون الطبيعي .

ولكن وعند هذا الحد يقف وجه الشبه بين روسو وهوبس - لتبيان الفوارق ينبغي أن نحاج الاستئلة التالية : من يسن القوانين ؟ ومن هو السيد ؟ وما هي الشروط التي ينبغي أن تتوفر لهذه القوانين وللذين يسنونها في المجتمع ؟ (3) .
غير أن هذه الاجوبة لا تدخل مباشرة في نطاق بحثنا هذه .

21- هيوم والقانون الطبيعي (D. Hume)
وقد تعددت ، كما أصبح واضحا الان ، مفاهيم « الطبيعي » في تاريخ الفكر السياسي عبر العصور . ونذكر على سبيل المثال لا الحصر مثلين هامين لهذه التعددية :

ا - مفهوم هيوم المعبر عنه بالمقتبس التالي :

« ويرى هيوم أن الانسان كائن مبتكر . فهو حين يصل الى ابتكار ضروري لازم لحياته ، نطلق عليه كلمة طبيعي من حيث أن الابتكار ظهر دون تدخل الفكر أو التأمل . ومع أن قواعد العدالة مكتسبة ومصطنعة فإنها ليست تعسفية ، فهي من ثم « طبيعية » على أن نفهم من ذلك فحسب أنها مشتركة بين الناس لازمة لاستقرار حياتهم (4) » .

ب - مفهوم هيوم « للطبيعي »

« فمن المستحيل أن يكون هنالك حق طبيعي أو ملكية طبيعية ما دامت العواطف متوزعة ومتعارضة ، اللهم الا إذا وفق بينها اصطلاح أو إتفاق ما (5) » .

« فهيوم يستعير عن قانون عقلي ثابت ، قانون طبيعي سرمدى الهي ، بتطبيق منهج الملاحظة والتجربة ، وبلاستفادة تصوراته السيكلوجية ، وينتهي الى مبادئ عامة ، الى قوانين مستخلصة من

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، ص 186 .

(2) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني ، الفصل السادس .

(3) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية .

(4) الدكتور محمد فتحي الشنتطي - النظرية السياسية عند هيوم ، دار المعرفة ، 1962 ، ص 74 (هيوم مقالته 481)

(5) المرجعان المذكوران ص 65 (وص 491)

التجربة الاجتماعية ، وهي قوانين طبيعية من حيث كونها غير منفصلة عن النوع الانساني ، وهي قوانين يصطلح عليها ، لأنها من إنكار الانسان ، وعلى هذه القوانين ذات الطابع الاقتصادي ينهض المجتمع « (1) كما تعددت الانتقادات الموجهة ضد القانون الطبيعي . وربما كان نقد هيوم له ، من أقساها وألمها .

وأخيرا لا يسع أية مقدمة تعالج النظريات السياسية في عهد الانتقال من لوك الى مونتسكيو الا أن تشير الى شخصيتين إنكليزيتين . دافيد هيوم وبولينبروك .

(أ) - يختلف هيوم وبولينبروك في حكمهما على الاحزاب السياسية والصراع السياسي بينها . يعتقد الاول بأن هذا أمر يقود الى خراب الدولة بينما يذهب الثاني ، الى أنها قد تجد خلاصها السياسي فيه .

(أأ) - أما فيما يتعلق بالدستور فقد اتفقا بأنه المقصد الذي نشده بوليبياس وشيرون . وذلك لأنه يحقق توازن قوى بين الملكية والارستقراطية والديمقراطية . ويضمن الحرية - فخر الانكليز - طالما لم يتسلط إحدى هذه القوى على الباقيتين .

(أأأ) - وأما فيما يتعلق بنظرية « العقد الاجتماعي » فقد علا صوت هيوم وعظم تأثيره بينما خفت صوت بولينبروك وتأثيره . هاجم هيوم هذه النظرية - كأساس للحكم ومفسر للحكومة ومبرر لها - على المستويين : التاريخي والفلسفي .

إنها لا تنسجم مع وقائع التاريخ لأنها تفترض أن الناس يتصرفون بطريقة عقلانية أكثر مما نخولنا قوله ملاحظة الواقع . الخضوع للامر الواقع والقبول بحكم القوي هي أمور عادية طبيعية أكثر منها عقلية . ثم أن فكرة العقد تتطلب تحسس الناس بمصالحهم وبمفهوم العدالة ، الامر الذي قلما يتحقق في مجتمعات سياسية .

وعلى المستوى الفلسفي يهاجم هيوم نظرية العقد من زاوية فلسفته المنفعية . ليس الحفاظ على العهد أو الاخلاص الذي يضمن طاعتنا . إنما هو مبدأ المنفعة الشخصية . « إن مصالح المجتمع العامة أو ضرورياته لتكفي لتوطيد الطاعة وحفظ العهود » (2)

غير أن أشهر ما عرف عن هيوم في تاريخ الفكر السياسي والفلسفي معا هو تعرضه لمفهوم القانون الطبيعي الذي سيطر على الفكر السياسي بشكل أو بآخر منذ أن أثاره أنتيغون في وجه الملك حتى أيامنا هذه .

(1) المرجع الاول السابق ص 68 و83 و96 .

(2) مقالات . الجزء الاول ص 455-456 .

جـ-التهمة

أما التهمة الكبرى التي ساقها هيوم ضد القانون الطبيعي فهي أنه مجرد تخبط فكري . ليبين ذلك استند الى تمييز تحقق وثبت بين ثلاثة أنواع من الضرورة :

د- الضرورات الثلاث .

1 - الضرورة المنطقية : وهي الرابطة بين المقدمتين في برهان منطقي وبين النتيجة الصحيحة التي تنشأ عنها . فإذا قلت (أ) إن كل إنسان ماثت و(أأ) وأن أحمد هو إنسان ، فمن الضرورة أن تقول (أأأ) إن أحمد لماثت . هذه هي الضرورة المنطقية . وهي ضرورة تربط بين المفاهيم أو الجمل التي تعبر عن هذه المفاهيم . أو إذا شئت هي ضرورة شكلية . إذا اعتمدت (أ) و(أأ) ، وإذا تبين مبدأ التخلص من التناقض - الأمر الذي لا يمكن أن يتكرر له مطلقاً عاقل ، فيصبح من الضرورة - الضرورة المنطقية رضوخك للاستنتاج (أأأ) . إن نفي هذه الضرورة يوقع في التناقض .

2 - الضرورة التجريبية : هذه هي الضرورة التي يقوم عليها مبدأ السببية . فمن ذات الأسباب أو ما يشابهها ، ومن ذات الظروف أو ما يشابهها التي تلازم هذه الأسباب ، من الضرورة أن تنشأ ذات النتائج أو ما يشابهها . وهذه الضرورة إذا ما أصررت على تسميتها ضرورة ، هي صلة أو علاقة بين وقائع موضوعية⁽¹⁾ .

يتميزها عن الضرورة الشكلية أنك تقدر أن تنفي مبدأها دون أن تقع في تناقض . أما الضرورة الشكلية فإن نفيها يوقعك في تناقض .

إذا وضعت ماء على النار فإنه يبدأ بالتبخر عندما تصل حرارته الى درجة معينة . تقدر ان تنفي هذه الجملة دون ان تناقض نفسك بنفسك . قد يكون حكمك هذا ، وهو على الغالب وبالفعل ، حكماً خطأً . ولكنه مع ذلك ليس بتناقض .

3 - وأخيراً الضرورة الأدبية أو الأخلاقية : وهي ما يعرف في حقل الأخلاق بالواجبات . وهذه الضرورة تختلف بدورها عن الاثنتين السابقتين . فهي تستند الى مبدأ الحرية والاختيار عند الانسان . فلذلك يصبح تنفيذها مشروطاً ببعض الشروط النفسانية . نفيها يخلق بعض المشاكل للضمير الحي .

(1) هذا في التقليد الفكري السابق لهيوم . أما هيوم فقد ذهب الى القول بأن هذه الضرورة ، بمعناها الموضوعي هذا ، أي بصفتها علاقة بين وقائع موضوعية في العالم الخارجي للانسان هي مفهوم غير ذي معنى . إنها لا تثير أي إنطباع في حواسنا- ولا ينفيها هيوم لهذا السبب بل يحاول أن يفسرها تفسيراً ذاتياً مستنداً الى الاختبارات الماضية والعادة ومبدأ ترابط الأفكار . فهذه الضرورة عنده هي نوع من الميل السيكولوجي الذي ينمو مع الانسان بنمو إختبراته السابقة .

على كل حال لا يوقعك نفيها بتناقض كما هي الحال مع الضرورة المنطقية . كما وأنها ليست مجرد سببية كما هي الحال مع الضرورة التجريبية . فلذلك هي نوع ثالث من الضرورة . هي ضرورة نفسانية . وإذا نفيتها فأنت تلام بناء على المسلمات الحضارية للعصر الذي تعيش فيه . من الضروري عندها ان يؤنبك ضميرك .

هـ - محمل هذه الضرورات على مفهوم القانون الطبيعي

والان ما قيمة هذه التمييزات بالنسبة للقانون الطبيعي أو السنة الطبيعية ؟ يسأل هيوم أى نوع من الضرورة يتضمن هذا القانون . ولان هذه الضرورات تختلف بعضها عن بعض فيجب أن تكون بحكم المنطق اما من النوع الاول واما من النوع الثاني واما من النوع الثالث .

غير أن تعمقا في تاريخ القانون الطبيعي يبين أن القائلين به قد قصدوا أن يكون الثلاثة معا : فهو يتضمن ضرورة أدبية ، وضرورة منطقية وضرورة تجريبية .

لذلك ، يقول هيوم ، هو مجرد خلط فكري بين مفاهيم يقضى المنطق والعقل ومبدأ الموضوع الفكري بالا نخلط بينها .

وهكذا يتجراً هيوم فيخطو الخطوة التي امتنع غروتياش عن القيام بها بالرغم من توفر جميع الشروط العلمية لديه - الشروط التي تبرر هذا الاستنتاج . وتكمن أسباب هذا التردد عنده معا في صفات شخصية تميزه عن هيوم وفي صفات تتعلق بالثقافة العامة والجو الفكري الذي عاش فيه وتميز هكذا عن عصر هيوم .

وهكذا يرفض هيوم وبجراً نادرة القانون الطبيعي التقليدي . ولكنه لا يقف عن هذا الحد السليبي .

و - هيوم والقانون الطبيعي : وتفسير «طبيعي»

ويرى هيوم أن الانسان كائن مبتكر . فهو حين يصل الى ابتكار ضروري لازم لحياته ، يطلق عليه كلمة طبيعي من حيث أن هذا الابتكار ظهر دون تدخل الفكر أو التأمل . ومع أن قواعد العدالة مكتسبة ومصطنعة ، فإنها ليست تعسفية . وهي من ثم طبيعية ، بمعنى أنها مشتركة بين الناس ولازمة لاستقرار حياتهم⁽¹⁾ .

(1) هيوم ، الاطروحة ، الكتاب الثاني ، الفصل الاول ، ص 484 .

ويرى هيوم أنه ما دامت الضرورات الاجتماعية هي في جميع المجتمعات ، فإن التجارب المشتركة وتقليد الناس إلى إظهار مقاييس مشتركة ، يطلق عليها اسم « قوانين الطبيعة » . فهي إذن ليست ثمرة العقل المجرد . بل هي بالاحرى ناجمة عن التجربة الاجتماعية .⁽¹⁾

ز - هيوم والعدالة

يتميز هيوم عن أسلافه من الفلاسفة والمفكرين انه يعتبر القوانين الطبيعية مشتقة من طبيعة الانسان . من ميوله ومشاعره وعواطفه . فهي مصطلحات توافق عليها الناس ثمرة للتجربة الاجتماعية . ومن ثم ففكرة العدالة التي لاحظناها أنها ، بمقتضى القانون الطبيعي ، أولية ثابتة الهوية ، تغدو عند هيوم مصطلحا اجتماعيا .

22 - مونتسكيو «الطبيعي» (Montesquieu)

تجدر الملاحظة هنا أن مونتسكيو يستند في برهانه لنظريته إلى القانون المدني . أما روسو فيستند ، كما سنرى⁽²⁾ ، على الحق الطبيعي .

(أ) وابتدأت النظرية الأولى بمعالجة القانون الطبيعي الذي هو بلغة إفتتاحية روح الشرائع : « العلاقات الضرورية التي تنشأ عن طبيعة الأشياء » .

ونكن مضمون هذا التعريف الغامض بقي ، في نظرية مونتسكيو ، مبشرا تنفا وأفكارا لم تدرس بتأن وتدقيق ولم يوصل بينها بعلاقات رابطة مقوية . إنها تشتمل على كثير من المفاهيم الغامضة والمقاييس :- معرفة الله ، الرغبات الجسمانية ، والشروط الاجتماعية الدولية .

ما سيطر على اهتمامه هو أن هذا القانون الطبيعي المرادف إجمالا للعقل ، عندما يطبق في بيئات مختلفة ينتج محاصيل مختلفة . وما روح الشرائع سوى هذا الانسجام في العلاقة بين العناصر المتعددة (طبيعية مادية أو روحية عقلية فكرية أم مؤسسية) في البيئة المعنية وبين ما يقول به ، في هذه البيئة ، العقل أو القانون .

(أ أ) ولكن عندما تسأل عن تعريف دقيق محدد لهذه العلاقة بين البيئة والقانون تضع مونتسكيو في مأزق عرج . ذلك لأن هذه العلاقة لم تخضع عنده لعملية تحليل وتوضيح دقيقة تربط المقدمات بالاستنتاجات . ولكنها ليست ، لذلك ، بدون فائدة أو

(1) المصدر السابق ص 491 راجع كذلك ماكس فيبر (Max Weber) « في القانون الطبيعي » .

(2) راجع ، ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، 1969 ، بيروت .

مغزى . تعنى ، من جملة ما تعنيه ، أنه من الجرم أن تعالج العدالة السياسية بطريقة قبل اختبارية تجريدية . وتعنى أيضا دراسة القانون دراسة مقارنة على ضوء مخطط واضح . ولكنه لم يوضح هذا المخطط .

هذا فيما يختص بالفكرة الاولى ، فكرة نظرية إجتماعية في القانون والحكم .

23 - بنتام والقانون الطبيعي (Jeremy Bentham)

ينتمي بنتام الى المدرسة المنفعية

ولازمت هذه المنفعة الحسية⁽¹⁾ والاسمية⁽²⁾ في علم المعرفة . وكان من نتائج هذا التمازج أن أصبح المجتمع ، وبالتالي الدولة ، وهما . وهكذا يقضي مبدأ السعادة العظمى على جميع الاوهام الاجتماعية ، في رأي بنتام .

أ- المنفعة :

1 - وأنتج هذا الاتجاه مدرسة خاصة في فلسفة التشريع : مدرسة التشريع التحليلية . ومن مشاهير هذه المدرسة الايطالي بيكاريا (Beccaria) مؤلف الجريمة والعقوبات (Crime and Punishment) بلاكستون مؤلف التعليقات (Commentaries) ودي لولم De Lalm مؤلف دستور إنكلترا Constitution of England . عرفت هذه المدرسة في إنكلترا وأميركا طيلة القرن التاسع عشر ، واشتهرت هذه المدرسة بترداد إسم أوستن John Austin.

ولكن أكثر وأهم أفكار أوستن مأخوذة من كتابات بنتام . بقي لاوستن فضل جمعها بإتزان وإتساق .

ب - إنتقادات المنفعة تدعيم لنظرية القانون الطبيعي ؟

لم يكن من بد لبنتام من أن يستعير من القانون الطبيعي ليكمل فلسفته في التشريع . عندما قال في عملية حساب السعادة العظمى وتقييم للعدد الأكبر من الناس ، يجب الانسب أكثر من عدد واحد (أو أقل) لكل فرد ، كان يفترض بذلك فكرة المساواة⁽³⁾ . هذا ما ادعاه بعض النقاد المدافعين عن نظرية القانون الطبيعي .

فليست إذن في نظرهم نظرية المنفعة بكافية كأساس للتشريع بل تحتاج الى شيء ،

(1) الحسية هي المدرسة التي تقول بإمكانية معرفة المحسوس فحسب . ما لا يمكن الاحساس به لا يعرف .

(2) والاسمية هي المدرسة التي تنفي حقوية الكليات فهي إذن تقول بأن «الاحمر» و«الازرق» أو الاسود هو إسم مسمى حقيقي أما «اللون» فلا .

(3) وقد يكون هنالك بديل آخر مفسر للمساواة .

ملحم قربان ، إشكالات ، بحث : « الناس متساوون : بأي معنى ؟ » .

على الأقل ، من القانون الطبيعي . ولكن يمكن أن تعتبر هذه المساواة ناشئة عن مبدأ المنفعة ذاته خصوصاً على المستوى النظري وحسب كمقياس ووحدة حسابية . ويبقى مدى التمتع بها قضية تجريبية تحكم حالاتها المختلفة محاكمة تجريبية .

ثم أن المنفعة تتطلب إنسجاماً في المصالح ، والا لما نتجت السعادة في المجتمع عن السعي الفردي وراها . أما هذا الانسجام فليس بشيء طبيعي . بقي على المشتري أن يحققه . ويصبح هكذا معنى السرور عند المشتري ذا حدين . إنه يقدم له معياراً للتقييم . إنه يمكنه من السيطرة على التصرف الانساني . كما وأنه يكون عنصر فوضى . ولذلك يحتاج المهندسون الاجتماعيون الى تخطيط وسائل تضمن تنفيذ التخطيط . فهل يكون الالتزام أحدها ؟ إننا نراهن على أنه أقواها وأهمها .

24 - هيجل والقانون الطبيعي (G. Hegel)

يهمنا الرجوع الى هيجل ، مباشرة أو غير مباشرة لا فرق ، لسببين مهمين : الأول ، والأهم لنا ، بصفتنا مبتدئين ، المفهوم الذي يتبناه « للطبيعة »⁽¹⁾ والثاني ، وهو الأهم حضارياً ، لأنه يتحدى القانون الطبيعي ، باستبداله بنظرية خاصة بالتاريخ وعلى الخصوص بمهمة خاصة بالدولة - الدولة الأخلاقية .

وكما يلاحظ الدارس المتنبه يربطنا البحث⁽²⁾ بنظرية هيجل في الدولة الاخلاقية بروسو - وعلى الاخص مفهومه للإرادة العامة⁽³⁾ .

من هنا تبين جهة واحدة ، ولكن مهمة ، من الاستراتيجية التي أوحى اليها ، وسعياً وراء تفصيل صيغة جديدة للقانون الطبيعي ، بأن نبدأ بدراسة روسو . وعلى الاخص نظرية الحقوق الطبيعية في عقده الاجتماعي .

إستخلاصات

أ - مفهوم طبيعة :

العبرة الأولى ، هي التنبيه الى أن « طبيعي »⁽⁴⁾ قد عنت أشياء مختلفة عبر تاريخ القانون الطبيعي . والتنبيه الى هذه الفوارق مهم لفهم القانون الطبيعي على حقيقته

(1) ملحم قربان ، إشكالات . بحث : « الانسان حر بطبيعته » هيجل 233- 236 .

(2) راجع : « أخطاء من التحديدات » في هذه المحاضرات

(3) A. P. d'entrève, *Natural Law: An Introduction to legal philosophy*, London, 1957, pp. 75-76.

(4) « J'ai grand peur que cette nature ne soit elle- meme une premiere coutume, comme la coutume est une seconde nature » (Pascal, *Pensées*, II, 93).

وللتخلص من الالتباسات المتعددة التي تقود المدارس الى الغوص في مستقعات سوء التفسير وبالتالي سوء الفهم .

هنالك القوانين الطبيعية التي تتعرف اليها في حقل العلوم الطبيعية ، وقد حاول أحد أقطاب العلم والفلسفة في القرن العشرين الفرد نورت وايتهد ، في كتابه القيم ، مغامرات الأفكار ، و (A. N. Whitehead, Adventures of Ideas, 1935) أن يحلل مفهوم القانون الطبيعي كما يعرفه الفكر العلمي (الفصل السابع) . ولا يدخل هذا التحليل في إطار بحثنا الحاضرة .

أما القانون الطبيعي الذي لعب دوراً بارزاً ومهماً في حقول الأخلاق والسياسة والاجتماع فإنه يختلف بمفهومه إختلافاً جوهرياً عن مفهوم القانون الطبيعي المتحكم بتصرفات الطبيعيات .

« وإنه لمن الضروري أن نحاسب معاً على الفرق وعلى التشابه بين الاثنين » .

إنه لمن السهل أن نفهم السبب الذي يدفع الانسان الى استعمال إسم واحد « طبيعي » يطلقه معاً على مقياس تصرفاته وعلى القواعد التي تحكم بالحقوق التي لا سلطة له عليها . إنه السعي وراء مقياس أو نمط لا يتغير ، مستقل عن إختباراته ، وقادر على أن يحمل على الاقتناع المهم هو محاولة الانسان ، وباستمرار مستديم وضع بعض المبادئ على صعيد خاص ، أبعد من أن يطالها النقاش ، فتلبس هكذا ، صفتي النهائية واللامهروب منها .

وإنه لتجاف غريب حقاً أن يستعمل التشبيه ذاته ، الطبيعي ، ليشير الى العمل الواجب .

وهكذا كان مفهوم الطبيعة سيفاً ذا حدين يمكن إستخدامه في إتجاهين متعاكسين .

إنه كان أكثر من ذلك ، مرناً . الطبيعة يمكن أن تحمل معاني مختلفة . ولا يمكننا إلا أن نتحسس الفرق عندما نقرأ جملتين مثل : « الانسان بطبيعته حيوان سياسي » والناس بطبيعتهم متساوون واحرار » (1) .

ومن مفاهيم « الطبيعي » المتعددة ذلك المفهوم التطوري الذي يقصد بطبيعة الانسان تحقيقه لغايته النهائية . طبيعة البلوطة ، مثلاً ، كما في عرف أرسطو ، هي أن

A. P. D'entreves. *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, Hutchinson and Co. London, (1)

4 th impression, 1957, PP. 10-11.

تصبح ، إذا ما تعهدتها الطبيعة بالظروف الملائمة ، شجرة سنديان⁽¹⁾ .
وقد لعب هذا المفهوم دوراً هاماً⁽²⁾ في تطور تاريخ الفكر السياسي .
يبقى ، أخيراً ، مفهوم « الطبيعي » المرادف لصحي . كما في الإشارة الى المرض
على انه غير طبيعي للجسم البشري .
والعبرة الثانية هي الاستنتاج القائل بأن المعاني المختلفة للقانون الطبيعي هي نتائج
لاختلاف معاني الطبيعة .

إن تاريخ القانون الطبيعي ليس بالحقيقة سوى تاريخ فكرة الطبيعة في القانون وفي السياسة⁽³⁾ .
فقد ميز ترولتشي ، مثلاً ، وتبعه في ذلك كثير من المؤرخين الحديثين ، وخصوصاً
في ما خصّ تعاليم آباء الكنيسة ، بين مفهوم أولي أو مطلق ومفهوم ثانوي أو نسبي للقانون
الطبيعي بحيث ينطبق الاول على الطبيعة الانسانية قبل الخطيئة والثاني عليها بعد
الخطيئة .
ويبقى السؤال المنهجي قائماً : الى أي حد تدعم المراجع ذات العلاقة هذا
اكتميز .

وارتبطت الطبيعة الانسانية بالقانون الطبيعي ، وبالثورة الفرنسية .
إننا بالفعل في بداية نظرية في الطبيعة الانسانية والمجتمع تعتبر المثل التي اعتنقتها الثورة الفرنسية
أي الحرية والمساواة والاخوة مجرد تعبير حديث عنها⁽⁴⁾ .

وربما كان هذا الارتباط مستنداً الى مفترض عبّر عنه هوكر بالتالي :

« ولما كانت أعمال الناس وأفعالهم تنتمي الى أنواع عديدة مختلفة ، فينبغي أن تختلف كذلك
القوانين التي تحكمها . . . لأننا إذا لم نحاكم الأشياء والأشخاص بالرجوع الى قوانين مناسبة لها ولهم ،
بينما يكونون هم والأشياء مختلفين بطبيعتهم فإننا بذلك نخلق الفوضى في أذهاننا وفي أحكامنا »⁽⁵⁾ .

(1) وفي الفكر السياسي ترى المحافظة وبعض المفكرين مثل هيجل أن الدولة هي نتيجة تطور تاريخي أي طبيعية . أما الدولة
الناشئة عن التعاقد الاجتماعي فهي اصطلاحية . وقد عرف الاغريق التمييز بين « الطبيعي » و« الاصطلاحي » .

(2) ملحم قربان ، إشكالات ديار الريجاني ، بيروت ، 1967 :

أ - : بحث الناس متساوون : بأي معنى ؟ وخصوصاً المقطع المتعلق بيهان لوك على المساواة بين الناس .

ب - بحث « هيجل والإنسان حر بطبيعته »

(3) I. D. G. Richie, *Natural Rights*, 1895, P. I, chap. i-iv. (3)

(4) يقبضها 20 P. A. P. D'entrèce, *Natural Law*, London, 1957, P. 20

(5) Hocker, *The Laws of Ecclesiastical Policy* (1594) (II, I, 2).

غير أن إخفاء المعنى⁽¹⁾ وبالتالي القيمة أو الحرمة أو القدسية ، على كلمة ما يستند الى رغبة الانسان في أمر ما وتحده ، فوق ذلك غاياته وتطلعاته .

وفي بدايات تاريخ الربط بين الطبيعة والقانون الطبيعي كانت للمنظرين في هذه القضية رغبات وتطلعات ، إذا كان عبر عنها العلامة دانتريف⁽²⁾ بدقة وصحة وصراحة ، تختلف عن غاياتنا ورغباتنا .

« ما هم هي المحاولة المستمرة لوضع بعض المبادئ بمنأى عن النقاش ، أي برفعهم الى مستوى مختلف تماماً . إن التشبيه بالطبيعة كان مناسباً كل المناسبة للتعبير عن مفهوم النهائية والحتمية »⁽³⁾ .

ولما كانت فلسفة العلم تبن اليوم أن أحكام العلوم ليست حتمية ولا نهائية ، تبين أننا نرى هنا انقلاباً ضخماً في الذهنية الحضارية .

ب - القواعد المسلكية المحددة في ظل القانون الطبيعي :

ويظهر هذا الترابط بين مفهوم القانون الطبيعي ومفهوم الطبيعة الانسانية في كتابات المتعمقين عندما تثار قضية المبادئ الأولية⁽⁴⁾ لتوجيه مسلكية الانسان أو إذا فضلت إستخلاص القواعد التي تتحكم ، في ضوء القانون الطبيعي ، بتصرفات الناس .

ففي مقطع مشير للدهشة يصف الاكويني كيف يمكن للقاعدة الأولى والعامّة المستنبطة من القانون الطبيعي أي « أفعل الخير وأنبذ الشر » ، كيف يمكن هذه القاعدة العامة أن تتحد قواعد مسلكية ملموسة للانسان ، يقول ، رغبة في المحافظة على النفس . ويشترك بهذه الرغبة مع جميع المخلوقات . وهكذا تتمحور قواعد المجموعة الأولى من القواعد المسلكية حول هذه الرغبة وتنطلق منها .

ولكن الانسان يتمتع ، بالمشاركة مع المخلوقات الحية ، برغبة في تحقيق أهداف أكثر تحديداً . ومن هنا يصح أن يقال أن ما « تعلمه الطبيعة لجميع الحيوانات » يتعلق بالقانون

(1) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيّدة ومتفحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص 17 .

(2) A. P. d'entrève, op. cit. p. 11.

(3) أن دراسة فلسفة العلم تظهر أن لا حتمية ولا نهائية في أحكام العلوم الدقيقة . راجع كذلك ملحم قربان ، المنهجية والسياسة .

(4) في ضوء القانون الطبيعي

الطبيعي مثل تربية الأطفال^(١) وما شاكل .

غير أن الانسان أيضاً يتمتع برغبة في معرفة الحقيقة بالنسبة لله^(٢) وفي العيش في المجتمع . ومن هنا تنبثق عن القانون الطبيعي جميع القواعد السلوكية التي تتمهد هذه الرغبات - كالعائلة والدولة والمؤسسات الدينية .

والعبارة الثالثة، تتمثل بالتركيز على مدلول قانون ، ومن ثم ، التنبه الى الاختلافات حوله .

ج - مدلول « القانون » :

صح أن هذا البحث يدخل في حقل فقه القانون . ولكن هذا لا يعفينا من مسؤ وليأتنا - خصوصاً وإننا نريد فقط التدليل على نقطة معينة هي أن الاختلاف على مدلول « قانون » أثر على مفهوم القانون الطبيعي .

يقول العلامة هوكر :

« أولئك الذين تعودوا هكذا أن يطلقوا إسم القانون على تلك القاعدة السلوكية التي يفرضها رئيس سيد ، بينما نحن ، موسعين معنى ذلك الاسم ، نطلقه على مطلق قاعدة تحدد الأفعال^(٣) .

« القانون هو قاعدة (أو مقياس) أعمال فضله تقوم بأعمال وتمتنع عن القيام بأعمال أخرى^(٤) .

وظهر في أدب القانون الطبيعي مفهوم للقانون يربط بين النظرية والتطبيق ولا ينحصر مفعوله بالحقل الأخلاقي أو القانون أو الاثنين معاً وحسب بل يتناول الحقل السياسي والاجتماعي كذلك .

« إن أكبر دين علينا للتراث الروماني هو فكرة القانون بصفته الأبوية المشتركة للناس ، الرابط الذي يتغلب على اختلافاتهم فيدجمهم في وحدة متماسكة^(٥) .

واتهم سواريز القانون كما عرفه الاكويني بأنه واسع جداً (Defligibus, I, i, I) .

(1) وقد سبق البيان (Algian) الاكويني على هذا المفهوم اذ رادفه « بالفريزة الملائمة الحيوانية » (Dig T.I,1) (Tnstitntes) وكثرت تعليقات المدائبة على هذا المفهوم الطبيعي .

Summa Theologica, Ia 2a, 94, 2. (2)

Hooker, The Laws of Ecclesiastical Polity 1594, I, iii, L. (3)

St. Th. Aquinas Summa Theologica, Ia 2ae, 90, 1. (4)

A.P. D'Entrève, Natural Law, London, 1965, P. 17. (5)

غير أن تعريف القانون بحد ذاته لا يهتنا ، تهتنا القضايا التي يثيرها . مثلاً ، هل يتطلب القانون وجود سيّد ومسود ؟ هل يعلمنا القانون شيئاً كما يدّعي لوك ؟ وهل يشير القانون الى صفة معينة في الأعمال ؟ هذا إدعاء غروتياش . عندها ينبغي أن نميز بين العنصر الفارضي في القانون أي العنصر الملزم والعنصر الموجه : عنصر الأدبي ، عنصر عنصر العدالة . وهذا مطلب داتتريف .

وننتقل من هنا ، بخطى قصيرة وسهلة ، الى القول :

« إن العلاقة بين الأخلاقيات والقانون هي جوهر النظرية بكاملها » نظرية القانون الطبيعي .

وتصبح المهمة للقانون لا أن يأمر بل أن يبيّن التحفظات (to qualify) أو الصفات الممتازة أخلاقياً .

« القانون هو التشجيع على ما هو خير ومنصف » .

« ليس هنالك قانون إلا إذا كان مبادلاً » .

الترابط الوثيق بين الأدبيات والقانون هو العلامة الفارقة لنظرية القانون الطبيعي عبر تاريخها الطويل (1) .

ونقدر على لسان أحد الثقة المؤرخين لنظرية القانون الطبيعي ، أن نذهب الى أبعد من ذلك .

« ربما كان أفضل وصف للقانون الطبيعي أنه يقدم إسمًا لنقطة التقاطع بين القانون والأخلاق » .

وهكذا يصبح وجود نقطة التقاطع هذه البرهان القاطع لصحة التفكير المتمحور حول القانون الطبيعي برمته (2) .

إننا لنعتبر هذا برهاناً تاريخياً وقوياً لتفكيرنا بالالتزام .

« القانون Ius هو فن وعلم معاً . كعلم ، هو معرفة الأمور الانسانية والسمائية ، نظرية في الخير والشر بالصواب والخطأ . وكفن ، هو العمل على تحقيق ما هو خير ومنصف وتنميته » (3) .

(1) Vico, *Scienza Nuova Seconda* (1744) (1)

ا- راجع كذلك 91 + 93 *The New Science* .

(2) P08 راجع كذلك 23, *Maitland, Collected PAPERS*, I, p. 23

(3) A.P. D'Entrève, *Natural Law*, p. 116.

د - قيمة القانون .

ذلك الادعاء بالصحة أو بالشرعية (Validity) لم يكن يستند الى القوة بل الى العقل . كان استدعاء للكرامة التي يتمتع بها القانون بفضل كونه قانوناً لا بفضل قوته على الاكراه .

من بين جميع المواضيع ليس أحق بالدراسة من سلطة القوانين التي ترتب بسعادة الامور السامية والانسانية ، وتضع نهاية للظلم⁽²⁾ .

والادعاء بالشرعية العالمية Universal كذلك يستند لاساس عقلائي .

هـ - محتوى القانون الطبيعي :

« المساواة الانسانية هي الناتج المباشر للقانون الطبيعي ، محتواها الجوهرى الاول »

واعتبر الدكتور كارليل هذا المعتقد بالمساواة بين الناس الخط القاسم بين النظريتين في السياسة : القديمة والحديثة

و - أنواع القوانين

هنالك أنواع مختلفة من القوانين : هنالك قانون الدولة الذى يعبر عن مصلحة مجتمع معين (Ius civile) . وهنالك قانون الامم (Ius gentium) الذى ابتدعه الناس من أجل تعاملهم المتبادل . ولكن هنالك أيضا قانون يعبر عن مقياس أعلى وأبقى (أكثر استدامة) . هذا هو القانون الطبيعي (Ius naturale) الذى يتطابق وذاك هو دائما خير ومنصف (bonum et acquum)

وهكذا يختصر دانتريف مناقشة طويلة ومعقدة بهذا الشأن⁽³⁾ .

هل التمييز بين الانواع الثلاثة للقانون هو تمييز كلاسيكي روماني أم هو إختراع متأخر ؟

« يلام عليه المؤثقون البيزنطيون » . ويختزل الى قسمين : « طبيعي واصطلاحي »⁽⁴⁾

De Iustitia et Iura (Dif. liber. U. Titulus, Quoted in A. P. D'Entrève, *Natural Law*, London, (1)

1957, 1957, p. 19.

A. p. D'entrève, *Natural Law*, London, 1957, P. 191 18-19. (2)

A. P. d'Entrève, *Natural Law*, London, 1957, P. 19. (3)

Ibid. P. 27-28 (vico's- Ideal pattern of all legal evolution) (4)

« يحكم الجنس البشري قانونان : القانون الطبيعي والعادة أو التقليد » (1)

ز - مهمات القانون الطبيعي

ما هي المهمات التي قام بها القانون الطبيعي عبر العصور ؟ ويظل لهذا السؤال أهمية بقطع النظر عما ، إذا وافقنا دانتريف أم لم نوافقه في رأيه التالي :

« ما يدعوا الى الانتباه ، في رأيي من قبل الدارس الحديث هو مهمة القانون الطبيعي لا المعتقد بحد ذاته ، والقضايا التي تكمن وراءه لا المناقشات التي تدور حول جوهره » (2)

وتبقى للسؤال أهميته بمعزل عن قبولنا أو رفضنا لرأى المؤرخ الكبير دلتى التالي :

« من أجل أن نتفهم سلطة القانون الطبيعي ينبغي أن نفسره تفسيراً نفسانيا وبالتالي نربطه الى القوى التي تعمل في إطاره » (3) .

ولكي نفهم الدور الذى لعبه القانون الطبيعي في القرون الوسطى يتوجب علينا أن نلاحظ مفهومين جديداً في الاخلاق كان قد شق طريقه الى ذلك التراث الوسيطى . يتلخص ذلك المفهوم في التوكيد على أن الحكمة الالهية والحكمة العالمية ينبغي أن تتوافقا . العقل والايمان لا يتناقضان . الدين والفلسفة يتكاملان فيغني أحدهما الاخرى .

غير أن المقابلة بين مملكة الله والعالم بقيت ، في نهاية المطاف ، قضية أساسية ، وتعددت المواقف بالنسبة لطريقة تلك المقابلة .

ويبقى موقف القديس أوغسطين (4) الأكثر تطرفاً . فبعد أن يشيد إشادة كبيرة بالفضائل الرومانية وإنجازات المؤسسات المدنية في تحقيق المصلحة العامة ، يعود فيسأل : ماذا كانت تلك الفضائل غير أوهام ؟ ليست عظمة المدينة الارضية بالمقابلة مع المدينة السماوية سوى دخان وباطلة . ماذا يهم الانسان ، في هذه الحياة القصيرة الفانية ، تحت سلطة من يعيش ؟ - شرط أن لا يفرض عليه الحكام أن يعمل الشر .

يقرأ في هذه الكلمات ركود تام للاهتمامات السياسية .

(1) Decretum Gratiani, (Ca. 1150)

(2) A. P. D'entrève, *Natural Law: An Introduction to legal Philosophy*, London, 1957, P. 12.

(3) Ibid. pp. 14-15.

(4) E. Troelch, *The Idea of Natural Law and Humanity*, 1922.

(4) St. Augustin, *The City of God*, BK?V.

« يكاد يسمع في هذه الكلمات صدى عالم ينهار . إنها تعلن نهاية عصر » (1) .

والمهمة الجديدة كلياً لفكرة القانون الطبيعي - فكرة كونه حجر الزاوية لنظام طبيعي للأخلاق - تعبر عن ذاتها تعبيراً واضحاً في كتابات القديس توما الاكوييني . لقد سبق واقتبسنا مطولاً من كتابات (2) ما يحتمل الآن هو الاستنتاج منها والاستناد إليها ، فيما يتعلق مباشرة بموضوع بحثنا الملخص : مهمات القانون الطبيعي .

لو رجع أحدهم الى ذلك المقتبس بقصد إستخلاص العبر لاستنتج أولاً ، أن القانون الطبيعي فيه يعتبر تعبيراً عن كرامة الانسان وسلطته . وحده الانسان من جميع وبين جميع المخلوقات يشارك فكرياً وفعلياً في نظام الكون . وطبيعته العقلانية هي ما تحوله ذلك . وهكذا يكون العقل جوهر الانسان - الشعلة الالهية المسؤولة عن عظمته . وإنما هو « نور العقل الطبيعي » الذي يجعلنا نميز بين الخير والشر . وهكذا يلعب القانون الطبيعي دور همزة الوصل بين الله والانسان .

ويمكن للراجع الى مقتبس القديس الاكوييني أن يستنتج ثانياً ، ان القانون الطبيعي يتصور مهيتاً الأساس للأخلاقيات . هذه نتيجة مباشرة للكرامة والسلطة التي تتمتع بها الطبيعة الانسانية . والفكرة المركزية هنا هي مفهوم معين للعلاقة بين البنية الطبيعية وبينه الوحي . ومن هذا المرتقب يصبح القول « النعمة لا تمحو الطبيعة إنما تكملها » ممكناً ومقبولاً . وكذلك القول « الخطيئة » ذاتها لا تعطل مفاعيل مبادئ الطبيعة . وهكذا تحتفظ رقعة من التجربة الانسانية بشرعية القيم الطبيعية أو العقلية - وفي هذه الرقعة بالذات ينبغي أن تحاكم أسس المؤسسات الاجتماعية والسياسية .

وتفتتح هكذا إمكانية تقديم تفسيرات عقلانية وتبريرات للأوامر الاخلاقية كما لتلك المؤسسات التي اعتبرها المفكرون المسيحيون الاوائل نتيجة للخطيئة ولدوائها السماوى . وكان هذا إكتشافاً عظيماً (3) فقد جعل قبول المفهوم الارسطوطيلى للأخلاق والسياسة أمراً لا تكتنفه الشكوك . وهكذا فلم يكن بإمكان الاكوييني أن يبعث نظرية أرسطو في الدولة لو لم توفر له نظريته في القانون الطبيعي الوسائل المناسبة لذلك .

ولم يكن القانون الطبيعي ، حسب ذلك المقتبس المدروس ، ثالثاً ، أساساً

(1) A. P. D'Entrève, *op. cit.*, p. 37.

(2) يراجع القسم الاول من هذه الدراسات .

(3) A. P. D'Entrève, *The Medieval Contribution to Political Thought* .

ب . Introduction to Aquinas- Selected Political Writings, 1948 .

للاخلاق وللمؤسسات الاجتماعية وحسب . لقد كان كذلك مقياساً تحكم ، بالدجوء اليه ، جميع تلك المؤسسات . فلما تصمد أمام المحاكمة فتطاع ، وإما لا ، فتحارب وتقاوم .

قام القانون الطبيعي بتلك المهمات الثلاث - التعبير عن كرامة الانسان وسلطته ، الاساس الاعمق للاخلاقيات والاجتماعيات ، والمقياس الذي تميز هذه المؤسسات بالرجوع اليه في إطار حضارى معين ، إطار كانت فيه الرغبة الاعمق والاكثر افقة لقلوب المفكرين هي رغبة الجمع بين الحكمة الالهية والحكمة العلمية .

وتغير هذا الاطار - خصوصاً بتطور فكرة « ذاتية الوضوح » التي اقترحها غروتياس أو بالأحرى ركز على أهميتها أكثر من سابقه . أصبحت الآن شرعية القوانين صفة ذاتية لا تحتاج الى دعم ميتافيزيكي . أصبح عقل الانسان المقياس النهائي للقيم .

غير أن القانون الطبيعي ظلت له مهمات يقوم بها في هذا الاطار الحضاري الجديد . إن نظرية العقد الاجتماعي⁽¹⁾ لم تكن ممكنة لو لم يبي القانون الطبيعي أساسها . ولم تكن نظرية العقد أمراً زائداً يمكن الاستغناء عنه - بل كانت الوسيلة الوحيدة⁽²⁾ ، في ذلك الاطار لوضع الحقوق الطبيعية للانسان في نطاق الدولة⁽³⁾

لقد بين العلامة الاسباني سواريز (F. Suarez) ، المؤلف الذي كان يقتبس منه غروتياس باحترام بالغ ، ان الكثيرين كانوا قد فهموا القانون الطبيعي ، تعبيراً عما هو بحد ذاته جيد او عما هو بحد ذاته شر « لا يرتبط او يتعلق بارادة مطلق سيد » .

« وهكذا يظهر أن هؤلاء المؤلفين يعترفون ، منطقياً ، بأن القانون الطبيعي لا ينبثق عن الله بصفته مصدر أحكام ، إذ أن هذا القانون لا يعتمد على إرادة الله ، كما وأن الله لا يظهر ذاته سيداً أمراً أو ناهياً »

وبالفعل فإن بعض هؤلاء قد ذهب أبعد من ذلك فقال :

حتى وإن لم يوجد الله ، أو ان وجد ، حتى وإن لم يستخدم عقله ، أو لم يحكم بالعدل في الامور ، لكانت طبيعة القانون بقيت على ما هي عليه الآن - إذا ما توفر للانسان أوامر عقل تقوم بهدايته⁽⁴⁾ .

(1) كانت نظرية العقد بنظر أوكشوت (Oakeshot) في « العقلانية في السياسة » ، « Rationalism in Politics » ، « مغلنا »

« Political cribbe » : صفة جوهريّة من صفات العقلانية .

(2) Kant, *Rechtlehre*, p. 47

(3) ملحق قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيّدة ومنقّحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، بحث : « العقد الاجتماعي » .

(4) F. Suarez, *On the Laws* 1619, (lib. II, cap. vi) (4)

يهنا هذان المقتبسان لأمريين : تاريخي وفكري . تاريخي لتبين سوابق هذه الفكرة - السوابق التي استند إليها غروتياش وربما تأثر بها ، وفكري ، لأنها تبين خاصية (1) القانون الطبيعي وإستقلالية سلامته .

وإذا كانت من مهمات القانون لا أن يأمر فحسب بل وكذلك أن يصف أو أن يحتفظ أصبح من مهمات القانون الطبيعي أن يصل ، بواسطته نقطة التقاء ، بين القانون والاختلاق بين الشرعية والادبية ، عندما يتوسط بين الحقل الاخلاقي والحقل القانوني .

فيصبح القانون من هذه الزاوية تجسيدا لقيم معينة . وينتهي هكذا التفاعل بين القواعد والقيم .

غير أن الانجاز الاول ، تاريخيا وربما حضاريا ، للقانون الطبيعي يقع في الحقل القانوني - في تأسيس نظام القوانين (2) ذات الصحة العالمية والريعية .

في هذه المرحلة من تاريخه ، وقد خضع للذهنية العملية الرومانية ، فتغير معناه على أيدي المحامين الرومان والفقهاء القانونيين ، كان من الطبيعي أيضا أن يقوم بمهمة تنسجم مع الظروف القائمة للمدينة الانسانية في مرحلة تطورها تلك .

جوهر هذا الدور للقانون الطبيعي يكمن في تكيفه للقانون الوضعي بعد اندماجه فيه ، بحيث يصبح صالحا ، تفسيرا وتطويرا ، لما شاة الظروف المتغيرة للحياة السياسية والاجتماعية وخصوصا تخطيطها حدود القوميات الضيقة لتتنشق هواء مدنية عالمية وتفتح على الكون بأكمله .

ح - أنماط من التحديات

لقد كثرت التحديات التي قامت في وجه القانون الطبيعي . وقد مرّ معنا ذكر الكثير منها . كانت تلك تحديات معينة . أما هنا فإننا نهتم بأنماط من التفكير التي تهدد القانون الطبيعي ، إذا صحت ، بالانهار .

من هنا عدم إهتمامنا بالتقيد التاريخي لظهورها وتطورها .

(1) أي طبيعته . ومن الطبيعي أن يرفض هذا الأساس عندما يكون مصدر القانون ، كما في المدرسة الاخلاقية الاسمية nominaliste إرادة النفس .

(2) المقصود قوانين جوستيان (Justinian) 534 A.D (تلك القوانين التي باركها الله » The Godly approved laws of Justinian The Emperor » .

- الوضعية القانونية (Legal Positivism)

تستند هذه المدرسة ، بلغة أحد المتشيعين لها ، أوستن (Austin)، الى إختبار معين .
ويظهر في إطار هذا الاختبار القانون وكان جوهره علاقة بين أمر وطاعة .

ومن هنا يصبح السيد المطاع مصدر القانون . ومن هنا تصبح السيادة عدوة القانون الطبيعي الاولى .

فالامير البيزنطي المنبثق من كتب جوستنيان القانونية ويحسد حيا ، القانون ، وهو يختلف كذلك عن مفهوم الفيلسوف الملك الذي نراه في جمهورية افلاطون أو الملك الممتاز كما نتعرف عليه في سياسيات أرسطو . الامير البيزنطي هو السيد بصفته صاحب السلطة التي تصدر القانون والمسؤولة عن تطبيقه بفرض العقوبات على مخالفه .

وإذا كان الامر هو جوهر القانون فليس من الممكن أن نتصور صيغة مقبولة للقانون الطبيعي . ولذلك تهدد السيادة ، إذا ما تحكمت بالفكر السياسي والممارسة السياسية وقد تحكمت ، القانون الطبيعي بالهدم من الاساس . وبالرغم من أن السيادة أصبحت المفترض الضروري للدولة الحديثة ، فقد ازدهرت نظرية القانون الطبيعي .

ولما كان القانون الروماني العربية التي نقلت الاثنتين السيادة والقانون الطبيعي، كان من الطبيعي أن نتعرف الى مفهوم السيادة على الاخص في إطار ذلك القانون . المهم لنا هنا هو أن ذلك القانون قد حدد تحديدا دقيقا مدلول السيادة . تلك الحدود كانت بالضبط حدود القانون الوضعي . والسيادة ، في أصلها ، على الاخص كانت نظرية قانونية وحسب .

ومن هنا يتبين أن السيادة لم تكن ، لدى الرومانيين ، مرادفا للفوضى أو غياب القانون .

غير أن القانون الوضعي لا يستنفد جميع أنواع التجارب القانونية . فالقانون الدولي والقانون الطبيعي ملزمان حتى للسيد . وفي عصر الامراء المطلقين ازدهر القانونان إزدهارا لا مثيل له في تاريخهما .

(1) للسوابق التاريخية لنوع التفكير الوضعي راجع :

١ - القانون الروماني. Cicero *De Legibus*, I, V, 17.

ب - Jean Bodin, *De la République*, 1576.

معنى هذا ؟

أن تحدّي الوضعية القانونية للقانون الطبيعي تحدّ يمكن التغلب عليه . قِيم طبيعة السيادة تقبها صحيحا وتقبل تعريف القانون أمرا تفرض طاعته ، في إطار محدود - أى أن هذا التعريف لا يشمل مجمل إختياراتنا القانونية - إذا فعلت ذلك حددت بقعة الخطر وجنبت القانون الطبيعي سهام نقد الوضعية القانونية المسمومة .

II - الاسمية الاخلاقية (The Nominalist Theory of Ethics)

كان من السهل على القانون الطبيعي أن يتخلص من مشاغبات المحامي المحترف . وقد برهن الفيلسوف واللاهوتي إنها أكثر عداء للقانون الطبيعي منه ، حينما توسعوا في تطبيق الارادية Voluntarism حتى شملوا بها جميع الاوامر الاخلاقية .

إن تقديم الارادة على العقل أدى الى القول بأن الاساس الوحيد للقيم الاجتماعية يكمن في أن الله أرادها ويفرضها . ونفى ، ضمنا ، أن يكون أساس آخر للاخلاقيات . وأصبحت جميع القوانين الادبية تختزل في النهاية الى أنها ظواهر للقوة اللامحدودة ، الالهية . ومن هنا رفض الاساس للنظام الطبيعي للاخلاق . وانعدمت فكرة كون القانون الطبيعي همزة وصل أو جسرا بين الله والانسان .

وفي إطار الاسمية الاخلاقية يصح الوصف التالي :

« إن فعلا يكون جيدا لا بفضل مناسبته لجوهر الطبيعة الانسانية ، بل لان الله أراده هكذا . وإرادة الله كان بإمكانها أن تريد العكس تماما وتفرضه . وعندها يتبع ذلك العكس بالقوة الالزامية التي تصح على الفعل الحاضر - الذى يبقى يتمتع بصحته ما دامت إرادة الله المطلقة تقرر ذلك . القانون هو إرادته ، إرادة صافية ، بدون أي أساس في الواقع الحقيقي ، وبدون أي أساس في جوهر طبيعة الأشياء » (Rommen) .

من مهندسي الاسمية (Duns Scotus 1266- 1308) ومنهم ، وربما أشهرهم

William of Ockham (1300- 1350) ومنهم قادة الإصلاح Calvin, Luther, Wycliff

وفي هذا الاطار يكتسب التوكيد الذى ركّز غروتياس وهوكر قيمته : « إن القانون الطبيعي يحتفظ بصحته وشرعيته حتى وإن لم يوجد الله » . كان هذا ردّا للتحدي الارادي في الاخلاق أو تحدّي المدرسة الاسمية . وقد تبين أن توكيد غروتياس ذاك ، المشهور بعلمنة القانون الطبيعي ، كان نقطة تحول في تاريخ تطور الفكر السياسي .

ولكن ما هو عيب هذه النظرية ؟

إنها أهملت تاريخيا لانتشار نظرية معاكسة ؟ هذا ما قدمناه حتى الان . ويرجع المفكر دانتريف ، المسؤل الاول عن تجميع هذه الناذج وتحليلها ونقدها ، فيعطى إشارة تصح أن تعتبر مخطئا ، وإن لم ينفذ ، يتعلق بهذه القضية .

يمكننا أن نواجه هذا التحدى « بالبرهان على أنه لا يتناسب والتفسير الصحيح لطبيعة الله ولطبيعة الاوامر الاخلاقية » .

III - نظرية الدولة الاخلاقية (The Ethical State)

ترتبط هذه النظرية بإسم هيجل . وعالجها على دفعتين 1802 ، في المعالجة العلمية للقانون (1) الطبيعي (Natural Law and Political Science in Outline) وفي 1821 في فلسفة الحق Philosophy of Right .

في كتابه الاول نقد هيجل التقليد الذى يركز على القانون الطبيعي . والمنظرون فيه انقسموا ، برأيه ، بين من اقتنع بالتعميمات التي يصيغها منطلقا من المؤسسات القائمة التي يهيمه أن يبرر وجودها ، ومن استوحى معالجته من موقف سلبي من الاخلاق ، منطلقا من ثنائية الواقع والواجب أن يكون دون أن يتمكن من بناء جسر بينهما .

ودعا هيجل الى معالجة إيجابية للمشكلة . وأصر على أن المهمة الحقيقية للاخلاق هي أن تفهم الحياة بأكملتها وأن تقررها .

« والكلية الاخلاقية المطلقة ليست سوى (ein volk) أى الشعب أو الامة » . هذا قدّم مقتربا جديدا كليا للقانون والاخلاقية . وبعد ما يقرب من العشرين سنة عالج هيجل المضامين الضخمة لهذا المقرب الجديد .

يعرف هيجل الحق Recht of ins بالمعنى الاوسع تحقيقا لارادة حرة أو اخلاقية . وهكذا فيشمل جميع مظاهر الحياة الادبية الممكنة . وهكذا يصبح القانون المدني ، أو الوضعي واحدا من مظاهرها . وتكون الدولة الاخلاقية أعلى تجسيد للحياة الاخلاقية . وحققها بالتالي فوق جميع الحقوق . فالدولة إذن هي الكل الاخلاقي ، بعث الله في التاريخ . أساسها هو قوة العقل محققا ذاته إرادة . وتصبح هكذا الارادة العقلية المفترض للقانون وللأخلاقيات .

ونظرية هيجل في الارادة العقلية تتخطى النقاش القديم حول ما إذا كانت الارادة

أم كان العقل جوهر التجربة القانونية . ومعتقد الدولة الاخلاقية هو بديل كامل لمعتقد القانون الطبيعي الذي رافق الفكر الغربي مدى تاريخه الطويل . وهو يقرب رأساً على عقب العلاقة بين الواقع والمثال ، التي كانت المفترض الضروري للتفكير الدائر على عوَر القانون الطبيعي . وادعاءات القانون الطبيعي هي ، في رأي هيجل ، نتيجة للعداء المستحكم « بين ما يجب أن يكون وبين ما هو واقع الحال » . وإنه لمن ميول العقل الانساني التي لا يمكن إقتلاعها أن يقابل بينهما - غير أن الفلسفة الحقيقية الصحيحة ينبغي أن تتغلب على هذا العداء . ينبغي أن توفق بين الانسان وعالم التاريخ الذي هو من صنعه .

وقول هيجل المشهور : ما هو عقلاني هو واقع بالفعل وما هو واقع بالفعل actual هو عقلاني rational يسمح بتفسيرين إثنين . إنه لا يتضمن بحكم الضرورة كما يفترض عادة ، إستدعاء واستعطافاً لمصلحة المحافظة ، أو تمجيداً للمؤسسات القائمة كما هي .

ونظرية هيجل في التفاعل ما بين المثال والواقع يمكن أن تتحول بسهولة كبيرة نظرية في الثورة متفجرة . وليس من شك بأن مفهوم التاريخ لدى هيجل يضع نهاية حاسمة للتفكير المتمحور حول القانون الطبيعي . وكذلك ذلك المفهوم للقانون المثالي الذي كَوّن ظاهرة دائمة لنظرية القانون الطبيعي . والمثل انتهى كونها سرمدية غير متبدلة . أصبحت الآن ثمرات التاريخ . ويجب أن تحاكم هذه المثل أمام قوس التاريخ .

وتكتسب من هنا نظرية حق الدولة في البقاء معنى جديداً (1) .

وتوضع كذلك ، نظرية روسو في الارادة العامة ، في إطار جديد .

إن خطرها على القانون الطبيعي يكمن في كونها « خالقة للقيم الاخلاقية » (2) . وعندما تصبح الارادة الانسانية الحكم الاعلى في ما يتعلق بجميع القيم الاخلاقية فهل يبقى من فائدة من البحوث القديمة بطبيعة العدالة وفي جوهر القانون (3) .

وبالمقابلة مع روسو وهيجل يكون هوبس صاحب الاله الزائل (Leviathan) مفكراً معتدلاً . ومع إصرار هوبس على السيادة ، ومع رفضه إعتبار القانون الطبيعي

(1) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة . طبعة ثالثة مزيّدة ومنقحة ، دار العلم للملايين بيروت ، 1977 بحث « التاريخ ، وحق الدولة في البقاء » .

(2) A. P. D'Entrève, *Natural Law*, pp. 74-75.

(3) ١ - يجيب مارسيليو بادوا على هذا السؤال بنعم . القوانين هي تعبير عن إرادة الشعب ، ولذلك فهي جيّدة وعادلة Marsilius of Padua, *Defensor Pacis* (1324)

ب - ملحم قربان : ١ - الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت 1969 ب - الواقعية السياسية ، دار النهار للنشر ، بيروت 1970

قانونا بالمعنى الصحيح ، ومع توكيده على أن القانون الوضعي هو الذى يميز بين الحق والباطل ، يظل أقرب الى المدرسة الارادية (الاسمية الاخلاقية) منه الى الدولة الاخلاقية . فمفهومه للقانون هو مفهوم إسمي . ونظرته الأخلاقية ترفض مدلولات القيم المطلقة . ودولته هي دولة إصطناعية ، لا نتيجة للتطور التاريخي (أى طبيعية ؟) .

وهكذا يتبين أن الأنماط الثلاثة السابق بحثها للتفكير المتحدى للقانون الطبيعي هي تحديات قوية بمعنى من معانيها وفي إطارات معينة ومع مجموعات محددة من الاعتبارات والمفترضات والذهنية الحضارية .

ولكن هذه التحديات ذاتها ، وعلى أصعدة مختلفة عن الاولى وبرفقة صويجبات مغايرات ، قد تنقلب من متحديات الى رفاق مسالة مساندة .

IV - التشريع المنهجي

وينبغي ، أن نشير في النهاية ، الى نمط جديد في التحدى تشيره مجموعة من الاعتبارات - الاعتبارات التي لا يمكن الدخول في بحثها المفصل الآن .

غير أن أهم هذه الاعتبارات الركون الى منهجية مؤتمنة والاصغاء الجدي الى ما تهمس به من وصايا وتوجيهات في آذان طالبي الحكمة في هيكلها .

ولقد توسعنا بعض الشيء في مناسبة⁽¹⁾ مغايرة في تفصيل هذا النوع من التحدي . ومفتاحه المنهجي هو مفهوم « التشريع المنهجي » الخطأ الفكرى المزعج الذى استند اليه مفكرون عظام عبر التقليد العريق للحضارة الانسانية في دفاعهم المستميت عن شرعية القانون الطبيعي ولائحة القواعد السلوكية والمبادئ التي تنبثق عنه لتضع الاسس الحضارية في الاخلاق والقانون والسياسة .

وهكذا ننتهي من هذه المرحلة السندبادية في تاريخ الفكر السياسي حول مفاهيم القانون الطبيعي ومدى فعاليته واهداف القول به والغايات التي يقصد تحقيقها بواسطته ومقدار إنسجامه مع طبيعة الانسان وإمكانية تطبيقه في المجتمع ونوعية الناس الذين يمكنهم تطبيقه بنجاح وفصيلة المجتمع الذي يتج عن نجاح تحقيق مبادئه تحقيقا فاعلا - ننتهي من هذه الاعتبارات بعبير متعددة منهجية وفكرية ، نتوقع أن تساعدنا في صيغة جديدة للقانون الطبيعي .

(1) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيده ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، الفصل الثالث ، مقطع « التشريع والذهنية الحضارية » .

ولكن ، وقبل صيغة تلك الصيغة الجديدة ، دعنا نبرز بعض تلك الغبر في معالجة نقدية للمقتبس التالي :

« - أستطيع أن أتصور إنسانا بلا أيد ، ولا أرجل ، ولا رأس ، (لأنه ما من شيء الا الاختبار علمنا أن الرأس أكثر لزوما من الأرجل) ، ولكنني لا أستطيع أن أتصور الرجل ولا فكر له : فهو عندئذ حجر أو جراد .⁽¹⁾ »

تعاني هذه المقطوعة بقلم المفكر الفرنسي الكبير بليز باسكال من أربع شوائب منهجية نود أن نلفت إليها إنتباه القارئ .

خلاصة ما يريد قوله ، ولكن بطرق غير مؤتمنة ، هو أن رجلا (إنسانا) بلا فكر ليس برجل . وحتى هذه الخلاصة تعاني من مرض عضال : مرض التشريع المنهجي⁽²⁾ ولا يقلل من خطيئة هذا التشريع أننا ندين به للاغريق . صح أن الفكر من صفات الانسان المميزة . إنها شرط ضروري في تعريفه ولكنها ليست الشرط الكافي .

من زاوية منهجية ، يهمننا أن نسأل عن وسائل وصوله الى هذه الخلاصة : كيفية دفاعه عنها ؟

إنه يلجأ ، عبر إحدى هذه الوسائل ، الى « التصور » . يقول : « أستطيع أن أتصور إنسانا بلا أيد ، ولا أرجل ، ولا رأس . . . » . إذا كان هذا هو المقياس ، فإننا بالمقابل ، نقدر أن نتصور ، إنسانا بلا فكر . في الواقع كثرت الامثلة الواقعية على هكذا تصور - خصوصا إذا تعنت بعض الشيء بتعريف « الفكر » .

أم أن التصور المدعوم بالاختبار هو مقياسه ؟ ولا يتغير تعليقنا السابق في ظل هذا التعديل . إنه يبقى صحيحا في إطار هذا التعديل أيضا .

أما الاعتقاد بأن الرأس هو أكثر لزوما من الأرجل فهو صحيح في إطار معين من الافتراضات : ومنها توفر الفكر الصحيح . ولكنه ليس صحيحا دائما وأبدا وبمعزل عن مطلق إفتراضات . هنالك حالات يضطر فيها الانسان - حفاظا على كرامته كما يفهمها - أن يركب مركب الجنون ! وَرَبَّ رَجُلٍ بِرَجْلِهِ ؟

(1) بليز باسكال ، في كتابه ، خواطر ، ترجمه عن الفرنسية لدولر البستاني ، للمقطع 339 ، يقتبسها في النهار ، الاحد 11-11-1977 ، ص 7 .

(2) الدكتور ملحم قربان ، الواقعية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومتقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص 132 وما بعدها .

والآن ، هل نستطيع أن نتصور الرجل (الإنسان) ولا فكر له ؟ بالطبع . ونذهب إلى أن هذا التصور نراه مبعثراً واقعاً هنا و« واقعاً » هناك في العصر الحديث . كما وأتينا لا نفتقر إلى أمثلة واقعية كهذه عبر التاريخ .

وهل يصح أن نقول أن تصور الرجل بلا فكر يقودنا إلى الاعتراف به « عندئذ » « حجراً أو جماداً » ؟ إن هذا لا يغال في الضلال . إن مملكة الحياة الممتدة بين الفكر والجمادات لأوسع بكثير من أن تشطب من على خريطة الوجود بشطحة قلم كهذه أو بتصور مثل هذا التصور . اللهم إلا إذا لم تخش أن يكون العالم الموصوف بتصوراتك من شغل يدك تفصلانه حسب معطيات تصوراتك دون الالتفات إلى معطيات الحياة الواقعية ، والتاريخ .

وما علاقة هذا كله بالحقوق الطبيعية ؟ إنه يربط بين طبيعة الإنسان والفكر . فالتفكير ، حسب ، هو جوهر الإنسان .

وبالرغم من أنه هو نفسه تفكير نموذجي ، وبالتالي معرض منهجياً ، أن يقع في خطأ التشريع ، فإنه ، وإذا مما تساهلت بشرعيته (1) ، دلالة مفحمة على خطأ التفكير النموذجي الذي يتلبسه التفكير الكلاسيكي بالحقوق الطبيعية ؛ ومن باب أولى بالقانون الطبيعي

26 - كمال الحاج

ولنا في المقتبس التالي من كتابات الدكتور كمال الحاج مثلاً ثالثاً يفترض التفكير النموذجي هو ذاته ، ويعطي دليلاً مباشراً ، بمقابلته مع بليز باسكال والتفكير الكلاسيكي العريق في القدم والذي تتسربل به لغة الحقوق الطبيعية ، يعطي الدليل على خطئه ذاته .

يقول الدكتور الحاج :

« إيماننا أن اللغة غاية لا واسطة . إذا تعطلت في إنسان تعطلت إنسانيته »

« إن شأن الوجدان ، مهما رق ودق ، هو دائماً وأبداً في شأن اللسان »

« لقد آمننا بأنه لا فرق بين فكر وعبر : بين عقل ونطق . آمننا بأن اللغة أبعد افعولات الإنسان » (2)

(1) وإتنا نعتقد أن الاعتراف بشرعية عمل كهذا هو واجب عملي لا يصح التكره . راجع لذلك :

أ - الحقوق الإنسانية .

ب - محاضرات حضارية (Chapel Talks)

ج - للمهنية والسياسة .

د - « المواقف الخامسة »

(2) النهار ، الثلاثاء 21 / 2 / 1978 ص 7 .

المعارف عليه والاقرب الى الفهم العامي هو أن اللغة هي واسطة وحسب انها واسطة تواصل بين الناس . ويصح كذلك أن تكون أحيانا غاية - كأن يقصد صديقي الاميركي أن يتعلم اللغة العربية . غير أن الدكتور الحاج يريد لها غاية بمعنى آخر .

« إنها غاية إذا تعطلت في إنسان تعطلت إنسانيته »

ثم نقرأ في المقطوعتين اللاحقتين ما يوحي بأن الدكتور الحاج يرادف بين «الفكر والعبر . بين العقل والنطق » فإذا كان هذا التفسير صحيحا إرتكب الدكتور الحاج خطأين : خطأ المرادفة هذه بين الفكر والتعبير عن الفكر أي اللغة ، وخطأ نموذجية التفكير . وإذا لم يصح ذلك التفسير أيضا إرتكب خطئين : خطأ التفكير النموذجي وخطأ مرادفة جوهر الطبيعة الانسانية لا بالفكر والفعل كما يفعل باسكال بل باللغة - الامر الذي هو أصعب تصديقا .

27 - تياردو شاردان

ولنا في الموقف التالي موقف آخر مغاير يعبر عنه الفيلسوف الفرنسي الذائع الصيت تياردو شاردان :

« يقول تياردو » ما معناه : إن ما ينشده الانسان طوال حياته . أكثر من نشدانه الخبز والرفاه المادي ، إنما هو المعرفة ، برغم ما يتقوله التجريبيون بإفراط ، وخصوصاً الانتهازيين . وان جوهر حياتنا ينزع ، لا الى أن تكون خيراً مما هي عليه ، بل الى أن تكون « أكثر » ، ومهما كانت تحذيرات المتشككين والعقلاء المزيفين التي تحاول أن تقف حاجزاً في وجه تطور الحياة ، فإن غريزة أقوى في داخلنا تنبهننا على أنه ينبغي علينا ، إذا شئنا أن نكون أكثر ، أن نكون أوسع معرفة » (1) .

ليس من الواضح ما إذا كان تياردو شاردان ، على لسان الاب جورج رحمة ، يصف واقعاً عندما يقول : « إن ما ينشد الانسان طول حياته ، أكثر من نشدانه الخبز والرفاه المادي إنما هو المعرفة » أم أنه يعبر عن تصور يود ان يرى كل إنسان يحققه ؟

فإذا كان الاحتمال الأول هو التقدير الصحيح ، أصبح من السهل والسهل جداً ، أن نبين أن هذا الوصف للواقع لا يصف كل الذين تنطبق عليهم الجملة المذكورة بمنطق

(1) تياردو شاردان .

(2) الأب جورج رحمة ، « العلم والمسيح » في الذكرى المئوية لولادة تياردو شاردان 1881-1955 ، النهار ، الأحد 20 / 9 /

1981 ، ص 7 .

تركيبها اللغوي وما تعنيه فكرياً . ذلك أننا نعرف ، كل منا يعرف ، أكثر من إنسان ، لا يهتم أي اهتمام بالمعرفة وكل همه أن يملأ بطنه على كأس من العرق أو بدونه . ولذلك فيما يتعلق بالرفاه المادي .

أما إذا كان الاحتمال الثاني هو التقدير الصحيح ، فهذا أمر لا يقبل الجدل . لبيار أن يتصور الإنسان كما يحلوه أن يتصوره . كما وانه لكل إنسان أن يقبل وأن يرفض الصورة التي يقترحه له بيار دوشاردان أو أي مفكر آخر .

والإنسان الذي يعنيه ، إذن ، أي إنسان هو ؟ هل نجده بين معارفنا ورفقاتنا ؟ أم أنه أحد المثل الأفلاطونية ، وحتى يصبح أحد الناس الذين نعرفهم مثله عليه أن يمر بتطورات كثيرة وتحولات متعددة . وحتى بعد ذلك يبقى الفارق كبيراً ومهما بينه وبين ذلك المثل .

فإذا كان الاحتمال الأول هو ما يعنيه فإننا عندها ، نقول له إن أحداً لا يشبهه إلا ما بعيد بعيد . وإذا كان الثاني فقد سقط بيار دوشاردان ، وهو المفكر الذائع الصيت ، في فخ التفكير النمذجي . وهو تفكير كثرت مزالقه المنهجية فأخطأ هدفه . هذا عدا عن أنه يورط قارئه بمتاعب فكرية وعقد نفسانية سيكولوجية ربما ترتب عليها الكثير الكثير من الألم والحرمان والحقد وربما الحسد وما إلى ذلك .

وماذا يعني بيار دوشاردان ، على لسان الاب جورج رحمة أيضاً، بقوله: «إن جوهر حياتنا ينزع ، لا إلى أن تكون خيراً مما هي عليه ، بل إلى أن تكون « أكثر »؟

نبدأ « بالجوهر » وقبل أن نتوضح لنا مثلاً يقصدها دوشاردان لا يصح الحكم الصحيح العادل عليها . كلمة واحدة تقييمية تنطبق عليها إذا كانت تنسب في إستعماله لها على طريق السلف الميتافيزيكي والتقليد العريق في هذا الحقل . عندها تخسر حقها في أن تكون مفهوماً تحقيقياً . وعندها لا تكتسب ، على لغة هيجل ، شرف أن تكون واقعاً تاريخياً .

ومن هو المسؤول ، في نهاية المطاف ، عن تقرير محتوى هذا الجوهر ؟ هل هو الإنسان بفضل تكوينه صنعة الله؟ أم هو الله قد قرره حتى قبل أن يولد الإنسان - هذا الإنسان أو ذاك ؟ المقصود توضيحه هنا هو إلى أي مدى تذهب حرية الإنسان ، في رأي بيار دوشاردان ، في تقرير محتوى هذا الجوهر ؟

إذا كانت الحرية الإنسانية تذهب إلى حد تقرير هذا الجوهر ومحتواه ، كما نزع ، كانت النظرية التي يقدمها بيار دوشاردان في « جوهر حياتنا » ضرباً من التشريع المنهجي إذا صح وقبل به بعضهم فمن الطبيعي أن لا يقبل غيرهم . وعلى الأغلب يكون الرفضون لتشريع أكثر عدداً - والبعض منهم على الأقل يرفض تشريعه ، ربما ، لا لسبب إلا بمجاعة

بتشريعه هذا - إنتقاما لكرامته ، لانه يرفض أن تغتصب حرية أمامه وعلى مرأى منه وهو واقف يتفرج على عملية الاغتصاب تلك . وإذا ما تحرك إنتقاما ، فأقل ما يمكنه عمله هو أن يرفض ما يُشْرَعُ له .

أما إذا كان ذلك الجوهراً مقررأسلفا ، فإنه يصنع هكذا الحرية الانسانية صفقة مهيئة . إذ أنه إذا حرمت الحرية من تقرير مثل هذا الجوهراً ، فماذا يبقى لها من مهمات سوى التفاصيل غير ذات الاهمية والمغزى ؟

وحسب نص المقتبس المدروس ينزع جوهراً الى النمو كميّاً لا نوعياً . والا ما معنى : « ان تكون حياتنا أكثر لا أن تكون خيراً بما هي عليه »

ولا ندرى لماذا لا يكون نمونا كميّاً ونوعياً معا ؟

وإنها لغريزة مشكورة ينبغي أن تشجع تلك الغريزة « القوية » التي تنبّهنا « على أنه ينبغي علينا ، إذا شئنا أكثر ، أن نكون أوسع معرفة »

وهل هذه الغريزة يدُ أو علاقة بجوهر حياتنا ؟ أم لا ؟

المهم في هذا المقطع ، وفي إطار القانون الطبيعي ، أن يبار دوشاردان يقدم مفهوماً جديداً لطبيعة الانسان يختلف اختلافاً يستحق الذكر عما سبق وبيناه .

ونعتقد ، أنه له الحق في أن يفعل ذلك بقدر ما هو يقصد جوهر حياته هو نفسه . غير أنه لا يكفي بذلك . وبقدر ما يتخطاه بقدر ما يضل الطريق الصواب . وبقدر ما يبقى ضمن حدود دائرة نفسه فهو في مأمن من سهام النقد المنهجي والعلمي . عندها تكتسب نظريته هذه قيمة أن تكون قدوة يحتذى بها وتقف عندها على صخرة صلبة جامدة وقوية لا تزعزعها أعاصير الهجمات الإلحادية . فهل يكفي هذا العز ببار دوشاردان ومن يرفعون رايته ؟ .

إذا اكتفوا بذلك وجب عليهم أن يتنازلوا عن إدعائهم له فلسفة شاملة (1) وصحيحة .

وإذا كان ما نهينا اليه صحيحاً بالنسبة « لانسان » ببار دوشاردان ، أصبح من الطبيعي أن يُمدُ أصعب الاتهام ذاته الى القول التالي :

« في إطار هذه الرؤى يا يحتل الانسان مكانة فلة على سلم الموجودات التي تبتدىء « بالفلك الحجري » وتُمرّ « بالفلك الحيوي » ثم تتخطاه في اتجاه « الفلك العقلي » (2)

(1) و (2) « من أبرز سمات فلسفة العالم الفيلسوف تياردوشاردان الرؤى بالكونية الشاملة التي تسمها عند كل منعطف « ظهور « الفلك العقلي » ، بقلم الدكتور ماجد فحري ، النهار ، الأحد 13/9/1989 ، ص 7 (التوكيد لنا) .

ولست أدري أية مكانة فذة أعطيت لإنسان أغتصبت حرته ؟ ! وإذا صحت هذه التهمة أصبحت هذه الجملة التقييمية ضرباً من المجاملة وتبيض الوجه أكثر منها جملة تقييمية تكتسب مكانتها من صحتها ومناسبتها في وصف الواقع وصفاً دقيقاً وعميقاً .

إنها مجاملة غير ذات مغزى علمي أو فلسفي رصين بالنسبة لبيار دوشاردان من جهة وبالنسبة للإنسان من جهة ثانية . ولا أقصد الإنسان « النموذج » ، أنسان ماجد فخري أو إنسان تيار دوشاردان « أحد المثل الأفلاطونية » الذي تفصله عنا جماعة البشر ومعشر الناس حدود اللزمان والامكان وتنميقات التعاريف الضائعة في متاهات الفكر اللامروص بالمنهجية العلمية القائمة على التمييز بين المغزوي واللامغزوي من المفاهيم والتعابير .

ومن هنا ترى أن بيار دوشاردان ليس « بمزعج » (1) لنا ، ولا يهمننا أن « نصنفه » (2) . ولا « يضمننا حتى مشارف اليأس ، سعينا لضبط هويته » (3) . وإذا كان « تيار دوشاردان هو كله في كل ناحية من نواحيه » (4) فلماذا « ترتكب أكبر خطأ ساعة نعتد التعرف إليه ناحية ناحية ووجهاً وجهاً » (5) ؟ إن في هذا القول المزدوج لتضارباً خفياً - تضارباً يقضي على أساس الفلسفة وجوهرها . ومن هنا فهو بعيد عن الفلسفة بعد الأرض عن السماء .

ومن قال أن قواعد المنهجية المؤمنة التي تتبناها هي قواعد « نهائية » (6) ؟ غير أن المنهجية ليست موضوع إتهامنا هنا -

هنا « جوهر حياتنا » لعلاقته بطبيعة « القانون الطبيعي » أو بالأحرى بطبيعة الإنسان الذي تهمننا طبعاً طبيعته ؛ ومفهوم « الإنسان » - المفهوم المثبت بالتفكير النموذجي الضارب تقليده في تربة التاريخ جذورا ترجع إلى التفكير الأغريقي . وحن لنا ، كما حان لمفكري القرن العشرين ، أن يتحرروا من هذه المشدات الفكرية . إنها تخنق الحرية الأصلية . وبفعلها هذا تخنق الإنسان .

فهي بالتالي عملية إغتيال مزدوجة .

وتنبهنا ؟ يكتسب أهمية مزدوجة : إنه إنقاذ لا للحرية وللإنسان وحسب بل وكذلك للحضارة الإنسانية .

(1) « ... ونحن » ، بقلم الأب أنيان صقر ، تيار دوشاردان ، ذكراه سراج للرؤية ، النهار ، الأحد 13 / 9 / 1981 . ص.7

(2) (3) (4) (5) (6) المرجع ذاته .

ويقع الدكتور شارل مالك في خطيئة التفكير النموذجي ، ولكن على نسبة أخف من السابق لعهده السابق من جهة ومن غيره من المفكرين من جهة ثانية ، في محاكمته لفكر الفيلسوف الفرنسي الذائع الصيت الأب تيار دوشاردان .

« إن دوشاردان ، ككل فيلسوف مسؤول يعي واجبه ودعوته ، عالج الانسان بالفعل وأعطاه أهمية مميزة ، ومع ذلك لا تنطبق تماما الصورة التي ركبها للانسان على الانسان الحقيقي... وثانيا ، أن الخطأ في أمر الإنسان في الفلسفة هو الخطيئة المميتة بالذات أن تكون لا إنسانيا في الفلسفة . إن هذا هو الخطيئة التي لا تُغتفر . الفلسفة الحقّة ، لا يمكن أن تضع الانسان في حقيقته الحقّة (لا في حقيقته التي يتخيّلها الفيلسوف) في المنزلة الثانية . ولذلك إنه لنقص أساسي صارخ أن يكون الفيلسوف في الدرجة الاولى كونيا كوزمولوجيا ، وفي الدرجة الثانية إنسانيا . الفيلسوف إذا لم يكن إنسانيا أولا فهو حتما لا إنساني . أما دوشاردان فيركز أولا على الكون لا على الانسان . من هنا الضلال الروحي السحيق الذي وقعت فيه تطوريته » (1) .

يتمنا في الدرجة الاولى ما يضحّ به هذا المقتبس مع غيره من المقتبسات التي سنعالج فيما بعد من التفكير النموذجي وخصوصا فيما يتعلق بالانسان .

ومن ثمّ في ما يتعلق بجوهر الانسان أي حقيقته أي طبيعته .

ومن ثمّ ربط ذلك كله في تغيير مفهوم « الطبيعي » الامر الذي يبرز فكرتنا القائلة بأن جوهر الانسان ، حقيقته وطبيعته ، هو في نهاية المطاف ، ما يقرره هو موازنا بينه وبين معنى حياته(2) .

غير أن هذا التفكير النموذجي ذاته ، متكافلا ومتضامنا مع خطأ فادح منهجي آخر هو خطأ التشريع المنهجي ، يظهر في هذا المقتبس . وربما ساعدتنا الإشارة اليه تفهم ما نعينه وما نصبو الى بحثه من باب أولى .

« الفلسفة الحقّة لا يمكن أن تضع الانسان في حقيقته الحقّة في المنزلة الثانية »

وهكذا وبفضل التعنت في تعريف الفلسفة وحسب ، التعنت الشارلمالكي ، يصبح الأب تيار دوشاردان « لا انسانيا » - هذا مع الاعتراف الشارلمالكي الصريح بأن هذا الأب ذاته ، « ككل فيلسوف ، مسؤول يعي دعوته وواجبه ، عالج الانسان بالفعل وأعطاه

(1) الدكتور شارل مالك « تيار دوشاردان » النهار الاحد بتاريخ 4 / 10 / 1982 ، ص 8 (التوكيدان لنا)

(2) الدكتور ملحم قربان مطارحات حضارية Chapel Talks ، المؤسسة الجامعية للدراسات بيروت ، 1982 ، بحث :

« هل للحياة معنى ؟ » « Does Life Have Any meaning »

أهمية متميزة . يذكر هذا الخطأ بخطأ ترتكبه المرأة البريئة القروية التي تذهب الى السوق لتشتري بعشر ليرات بنطلوناً لولدها . ولما لا تكفيها العشر ليرات ، ترجع الى البيت متأففة بأن « العشر ليرات ما عادت لتساوي شيئاً » . إنها تقصد انها لا تكفي لمشتري بنطلون . إنها لا تفي بغايتها . وتتأدى ، ولتأديها هذا أكثر من عذر لا يقدر الدكتور مالك أن يتحجج به ويتلرع ، لتفي القيمة عن العشر ليرات نقياً قاطعاً . غير أنك إن سألتها لماذا لا ترمي العشر ليرات في سلة المهملات ، حتى تتنبّه لخطئها فتصحح . إنها لا ترميها لأنها ذات قيمة . وإن كانت قيمة لا تكفي لمشتري بنطلون ولد . فهل يصحح الدكتور شارل مالك خطئه هذا إذا ما نُبّه إليه ؟ هل يعترف أولاً أنه خطأ ؟ أم إنه لا يقر وجه الشبه بين الخطأين ؟ . يقول في دي شاران :

« لا ييغض شيئاً إطلاقاً أكثر من المثل أمام الفوارق والفواصل ، أمام الخلافات والتمييزات ، وما أن يذر قرن فارق أو فاصل ، أو قرن خلاف أو تمييز ، حتى يتزع دوشاردان فوراً ، بحافز واحدته الخفية المتأصلة فيه ، الى أبطاله وحذفه من الوجود » (1) .

فهل نقدر نحن أن نسوق ضده التهمة ذاتها في هذا المجال ؟ طبعاً ينبغي أن نلحق تغييراً بالمقتبس حتى يصح في شارل مالك . وهذا التغيير يطال كلمتين فقط في التعبير : « بحافز واحدته الخفية المتأصلة فيه » وعندها يصحح « بحافز تحكيمته الظاهرة المتأصلة فيه » .

ولماذا يكون تيار دوشاردان « لا إنسانياً » بالرغم من كل إهتمامه بالإنسان ؟ حسب الدكتور شارل مالك هناك سببان لذلك :

الأول أنه يضع الإنسان في المنزل الثانية لا في المنزل الاولى :

« الفلسفة الحقّة لا يمكن أن تضع الإنسان في حقيقة الحقّة في المنزل الثانية » .

والثاني هو أن الصورة التي ركبها للإنسان لا تنطبق تماماً على الإنسان الحقيقي . والسببان لا يجعلان دوشاردان « لا إنسانياً » ، إلا بحكم تحكم متعنت ، بل إنسانياً . وإن لم يكن إنسانياً من الدرجة الاولى أو إنسانياً معصوماً .

ثم يذر التشريع المنهجي قرنه في التعريف الشارلمالكي للفلسفة . وإن تزيد على هذا المفهوم صفة الحقّة هو ضرب من الهروب من نقد الواقع والظواهرات المخالفة لمفهومك إذا ما تنبّهت إليها . فيعتقد بأنك لو قلت الفلسفة الحقّة لتمييزها عن غيرها من الفلسفات تصبح كل ظاهرة مخالفة لمفهومك سبباً بأن تكون الفلسفة التي تشملها فلسفة غير حقّة . ولكن هذا يجعل تعريفك للفلسفة تعريفاً طوطو لوجياً غير ذي قيمة تطبيقية

(1) الدكتور شارل مالك ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 8 .

تجريبية . هذا يجعل تعريفك فارغا من المعنى الاختباري ، وبالتالي مفهوما عبقيا تاريخيا .

ومن يجرؤ غير المتحكم على مثل هذا التقرير ؟

ومثل آخر على التحكم الشارماليكي :

« خطأ دوشاردان الخلط بين النظريات التي تقبل التساؤل والمناقشة :

وبين الحقائق الأولية المعطاة التي ترفض أي نقاش وأي شك » (1) .

فأي معطى تجريبي يرفض أي نقاش وأي شك ؟

وان تصفه بالحقيقة هو أن تزيد الطين بلة . فبدل الخطأ المنهجي الواحد تصبح

برقبتك خطيئة خطاين اثنين .

ونضرب صفحا عن مطلع المقتبس التالي الذي تصح فيه ملاحظتنا السابقة لندخل

في موضوع الانسان :

« حقيقة النظريات غير حقيقة الظهورات الكيانية . أن أقول لك ، مثلا ، إنك ضعيف ، محدود ، هلوع ، طامع ، فان ، وإنك تتوتر ، وتحقد ، وتحطط ، وتنافس الغير ، وتحسد ، وتستجيب للجمال ، والمحبة ، والنبيل ، والصدقة الصافية ، وتندم ، وتعتمر ، وتتمنى ، وتعرف تماما أنك لا تعرف الا بعض الشيء ، الخ ، أن أجبهك بهذه الظهورات التي فوراً وبلا أي تردد تقر بصحتها ، هو تماما غير وضعك أمام أية نظريات مصطنعة ، أكانت قابلة للتجربة المختبرية ، أو ، على الاخص ، إذا لم تكن ، كما هي الحال في أمر نظرية التطور ، قابلة لهذه التجربة » (2) .

إننا لنقر الدكتور مالك على أن مجابهة « الظهورات الكيانية » غير محاكمة النظريات . غير أننا نصر ، ولأسباب منهجية محض ، على أن لا هذه ولا تلك ، حقائق . غير أن الأسباب التي تدعونا الى هذا الاصرار ليس من الضروري أن يقبلها الدكتور شارل مالك . ولذلك فإننا نتساهل نحن بقبولنا تسميته لها « حقائق » .

وإذا تساهلنا بذلك فإننا لا نتساهل بمذهب الشارماليكية ، وذلك لأنه خطأ مبين ،

المعبر عنه بالتالي :

« أن أجبهك بهذه الظهورات التي فوراً وبلا أي تردد تقر بصحتها . . . »

إنني لا أتردد بأن أصفع من يتهمني بأنني أحسد الغير - هذا لمعلومات الدكتور شارل مالك - وليست القضية بيني وبين شخص كهذا - لمعلومات الدكتور مالك نفسه

(1) الدكتور شارل مالك ، المرجع المذكور ذاته ، ص 8 ، ع 4 .

(2) المرجع ذاته .

أيضا ، قضية مدرسية وحسب . إنها قضية تطال كرامتي . ولهذا فإنني أرى مبررا مهما للتصدي له .

وما يصح على الحسد يصح على أكثر من مقولة من المقولات التي يذكرها شارل مالك في لائحته هذه ويتأدى في تفصيلها ههنا وفي غيرها من اللوائح كذلك .

المغزى ؟ إن قوله : « نقرأ بصحتها فورا وبلا أي تردد » هو قول سطحي ومفتعل وغير صحيح .

غير أننا ، وحتى لا نهنم ، بإساءة التفسير ، ينبغي أن ننبه القارئ الى سوء التعبير الذي يتألم منه هذا المقطع وغيره كذلك .

ربما قصد الدكتور مالك أن الانسان بطبيعته قابل للقيام بعمليات وتصرفات تصح عليها تلك التسميات . هذا صحيح . ولكنه ، على صعيد صحته ، يبقى من بقايا التفكير النموذجي للانسان .

وما يساعد على هذا التفسير عدم ربط هذه الصفات بوقت معين ومكان معين وإنسان معين في ظروف معينة . إنها إمكانيات واحتمالات يصح أن يحققها أي إنسان ، أو يحقق بعضها ، إنسان ما في زمان ما ومكان ما .

ولكن يبقى السؤال المهم عني وعنك لاسرد هذه الاحتمالات بل بواقع تطبيقاتها . ومن هنا يختلف إنسان عن إنسان بل يختلف الانسان ذاته قبل وبعد قراءة كتاب مؤثرا وسامع محاضرة موجهة .

وإذا صح هذا تبين أن خطأ الشارلمالكية كبير جداً في القول :

« وإذا كان الانسان في حقيقته ووجوده (وتاليا كنتُ أنا وكنت أنت) بالضغط هذه

التركيب . . . » (1)

ذلك لانه لا أنا ولا أنت ولا مطلق إنسان هو بالضغط هذه التركيبي . لكل منا تركيبه الخاص به منها . لكل معادلته . الانسان النموذجي وحده تنطبق عليه هذه التركيبي إجمالاً وعموماً . وبالتالي فهو (الانسان النموذجي) لا أنا ولا أنت .

وإذا دل هذا على شيء دل على تحييد الشارلمالكية بين الانسان الواقعي ، أنا وأنت ، وبين الانسان النموذجي . ويتردد هذا التحييد في التالي :

(1) الدكتور شارل مالك ، المرجع المذكور سابقا ، ص 7 ، ع 8 .

(2) وإنني لأرى هذا التحييد مفتاحا لدراسة تطور رجل بتفكير الدكتور شارل مالك بهذا الموضوع ولي حتمس لو تكن بالنسبة لسيه الجوهري . غير أنني أفضل عدم اليوح به الآن .

« لا أرى كيف فلسفة دوشاردان التطورية تساعدني كإنسان حي قائم موجود - تساعدني في مشاكل ، تسؤلاتي ، وغاوفي ، ومشاريعي ، وهمومي ، وطموحاتي ، ومواقفي الاخلاقية الأساسية ، وقلقي ، وعلاقتي مع الآخرين ، وإزعاجي لهم ، وإزعاجهم لي ، والحفاظ على حقوقي وكرامتي ، وحريتي الشخصية الكيانية ، وصلاتي بالتراث ، واقتراحي من الموت . لا أرى كيف تساعدني في تكوين مواقف من الحرب والسلام ، من الظلم والظغيان ، من التمرد والعصيان ، من تعدد الحضارات ، من التجربة والالم . بل لا أرى أن فلسفته ترى أصلاً أن الانسان هو بالضبط هذه التراكيب الكيانية ... » (1)

إن الاسئلة الواقعية العملية تنبثق من واقع إنسان معين - شارل مالك . ولكنها لا تظل على هذا الصعيد الصامد التجريبي . إنه يعود فيحلق ، في سماء التفكير النموذجي ، وهكذا يضيغ ، عندما يقرر :

« بل لا أرى أن فلسفته ترى أصلاً أن الانسان هو بالضبط هذه التراكيب الكيانية ... »

الانسان النموذجي وحده هو « بالضبط هذه التراكيب الكيانية ... » أما أنا وأنت فتراكيب مختلفة ومعادلات متمايزة من هذه التراكيب .

وتزداد مشكلة التفكير النموذجي الشارلمالكي حين نقرأ له :

« الأب تيار لا يستنطق ظهورات الوجود الانساني البرينة المعطاة . أن تقول له ان ظهورات الوجود الاولى ، كقولك مثلاً : إنك تريد ، تخطيء ، تخاف ، تقلق ، تؤثر ، تندم ، تحسد ، تحقد ، ترتجي ، تشدد ، تطمع ، تتكبر ، تتواضع ، تدس ، تمكر ، تبغ ، تخفي ، تتفاعل ، تتغير ، تهرب ، ترفض ، تحب ، تضحي ، تصلق ، تتق ، تؤمن ، تندش ، تصفح ، أن تقول له إنك ضعيف ، محدود ، وأن قد تموت في أية لحظة ، وعلى أية حال تقترب من الموت كل يوم ، أن تقول له ، إن هذا الكائن الانسان الذي ينشد حقيقته مشبع بالهم ، والاضطراب ، والشقاء ، والتعاسة ، والوحدة ، والتمرد ، والارجاء ، والرجعة ، واليأس ، والحرب ، والنسيان ، وبقساوة القلب ، وعدم الحزم ، وعدم التأكد من النفس ، ومصارعة الشيطان ، وأنه مع ذلك قابل للتوبة والغلبة ، والغفران ، والنبيل ، والسمو والتعالي ، والفرح ، وللأنذهال بالحق ، وبالتقاة ، وبالشفاية ، وبالصدق ، عندما تبدو هذه أمامه مجسدة بإنسان ، عندما تشرق عليه إشراق الحياة الأبدية .

أن تقول له هذا وأن تضيف إليه أن هذه الظهورات الاولى الأكيدة هي أساس كل فكر صحيح وكل تفلسف ، وذلك لأن صحتها مطلقة ، لا تتوقف إطلاقاً على أي نظرية أو أي فلسفة أو أي طموح الى الشمول ، وأنها تالياً أصح من أي فلسفة ، وعلى الأخص أصح من فلسفته هو التطورية . وكل فلسفة تتعارض معها أولاً تأخذها في الاعتبار ما فيه الكفاية أولاً تبني نفسها عليها ، هي بسبب ذلك فاسدة من أساسها ، أن تقول له كل هذا بهذه البساطة المزعجة المطلقة ، لا يعني له شيئاً . لماذا ؟ لا لأنه لا يقر بهذه

(1) الدكتور شارل مالك ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 7 ، ع 8,7 .

الظهورات ، وهو ينتمي الى القديس أغناطيوس لويولا⁽¹⁾ الذي خبر ووصف وعلم الحياة بجميع ألوانها ، من جهنمتها الى سباتيتها⁽²⁾

ولماذا تزداد ، بقراءة هذا المقتبس ، مشكلات التفكير النموذجي الشارلمالكي ؟ لأسباب عدة ! أولها إنك لا ترى إنساناً يمشي على رجلين ويتصف بهذه الصفات . أن تطلب هذا بالاحرى ، من مطلق إنسان ، هو أن تشوّه إنسانيته . وثانيها ، الادعاء المخطئ بأن هذه الظهورات ، الامكانات ، الاحتمالات ، هي صحيحة وصفاً لوقائع حياتية يتصف بها جميعها مطلق إنسان . وتصبح مثلاً خطيئة من يذهب ، مثلاً يذهب الدكتور شارل مالك ههنا ، الى أن صحتها مطلقة . إذ لأسباب منهجية وفكرية معاً ليست هنالك صحة مطلقة في عالم التجريبيات والاختباريات . وينطبق هذا الوصف على القول بأنها أكيدة . وثالثها ، الادعاء أن هذه الظهورات « أصبح من أي فلسفة » ذلك لأنها إذا كانت وهي بالفعل ، أساس كل فكر صحيح وكل تفلسف ، فإنه يصبح من الضلال المنهجي أن تصفها « بالاصح » . إن نوع الضلال الذي تقع فيه الشارلمالكية ههنا هو عدم الوعي أو عدم التنبيه الى مهمة هذه الظهورات . يدل على ذلك الصيغة الأدبية ، بالمقارنة مع الفلسفية ، أو الصيغة الشعرية إذا فضلت التي تسكب فيها العبارة ، « إنها ، أساس كل فكر صحيح ، وكل تفلسف » . بأي معنى هي الأساس ؟ إنها الأساس بمعنى أنها ، بالرجوع إليها ، تقرر صحة الفكر الصحيح المنسكب بنظريات تقبل التحقق من صحتها أو من خطئها . وكذلك هي الأساس ، وبهذا المعنى ذاته ، لا « ككل تفلسف » ، بل للتفلسف الصحيح أيضاً . هذه مجموعة من المعطيات تقرر صحة النظريات وخطأها بالرجوع إليها . أما هي فليست لا صحيحة ولا غير صحيحة . إنها موجودة وحسب . ومهمتها تقرير صحة أو خطأ النظريات التي تشملها .

والآن وبعد مرورنا بجميع هذه المغالطات والاختفاء ، يجدر بنا أن نركز على السؤال المهم هنا : ما هي طبيعة الانسان ؟

حقيقته أنه مجموعة تلك الظهورات في نظر الشارلمالكية . فهذه هي طبيعته . إنه « فتوش » من الظهورات المتناقضة المتعارضة . ولا يخلصها من هذه التناقضات سوى كونها عامة نموذجية بالضبط كما هو المثلث نموذجي وبالتالي يجمع بين المثلث المتساوي الاضلاع والمثلث ذي الزاوية القائمة وغيرها .

(1) راجع ، بهذه المناسبة ، تهمة لفلسفة الأب تيلاري شلردان بأنها « لا إنسانية » .

(2) الدكتور شارل مالك ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 7 ، ع 606 . (التوكيد لنا)

وعندما يحاول الدكتور شارل مالك أن ينحني ، بضغط من انتقادات لاذعة لفكرة سابقة ، أمام معطيات الحياة العملية وضرورات المشاكل العصرية ، عندها ، يتأرجح بين التفكير النموذجي الباقي من تراث الاغريق - وخصوصاً مثل أفلاطون - وبين التيارات التجريبية والعلمية الحديثة .

ولكن هذا أمر ثانوي لنا . ههنا أن الطبيعة الانسانية ههنا تختلف عن الطبيعة التي يقول بها تيار دو شاردان . وهذا منطقي وطبيعي تماماً حسب فلسفتنا . ولكنه مزعج معا لفلسفة الأب ديشاردان والدكتور شارل مالك كما هو مزعج لكل تفكير نموذجي شاردانيا كان أم شارلماكليا .

أن تحترم حرية الانسان بالقدر الذي تستحقه هو ان تعطى حق التملص والتمرد على كل قالب - حتى القالب الذي صبه الله لها إذا كان صب لها قالباً ، ونحن نشك بذلك . إذ لو فعل لما منح الحرية للانسان . إن الاقرار الصريح والصادق بتلك الحرية هو الباب الواسع لاقرار التعددية بالقوالب والناذج - ومن هنا خطأ كل تفكير نموذجي . . . !

29 - بدون الالتزامية ومعها

« كان جميع المفكرين البارزين في فرنسا في القسم الثاني من القرن الثامن عشر منهجين في البحث عن مبدأ جديد ووحيد للوجود السياسي . . .

فقد انطلق هلفيتياس وهولباخ - على ما بينهما من اختلافات - من مبدأ البراغمية (1) (Pragmatic) الكونية . وكان الانتظام الاجتماعي نسخة طبق الأصل لهذا المبدأ .

« إن بنية العالم يضمن الإنسجام والتلازم بين ما هو صحيح وصواب من جهة وما هو مفيد إجماعياً من جهة ثانية . كما وأنه يعمل المفيد إجماعياً فاضلاً أخلاقياً أيضاً - يتم هذا كله بشرط واحد : أن يسود التوازن المجتمع » (2) .

إذا صح هذا القول وصفا لواقع المفكرين البارزين في فرنسا في القسم الثاني من القرن الثامن عشر ، لكان حلم المفكرين السياسيين البارزين هؤلاء أن يجمعوا في مبدأ واحد الصحة والفضيلة والمنفعة .

(1) يصب في نهر البراغمية (Pragmatism) هذه رافدان :

الأول العواقبية

والثاني الذرائعية

J. L. Talman, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, 1955, p. 18 (2)

(ج . ل . تولمان ، أصول الديمقراطية الكلية ، لندن ، 1955 ، ص 18 .)

وفي هذه المقولات الثلاث مقومات مشتركة بين حلم هؤلاء والقانون الطبيعي الذي نقول به نحن .

غير أن جمعهم يختلف عن جمعنا لهذه المقولات . لقد جمعوا هم عن طريق البراغمية . أما نحن فقد جمعنا عن طريق الالتزامية .

والاثنان : البراغمية والالتزامية تجمعان بين عالين مختلفين : عالم الموضوعيات وعالم الذاتيات - غير أن طريقة هذا الجمع كما الانطلاقة في عملية هذا الجمع مختلفتان تماما في الاثنتين . ونجاء الاختلافات هذه تصبح الجوامع المشتركة غير ذات بال . الجوامع تخسر أهميتها تجاه المميزات المختلفة للكلتيهما . ذلك لأنه ، وبالرغم من أن الهدف واحد ، تختلف النتائج من حيث الصحة والخطأ ومن حيث إمكانية الدفاع المنهجي والفكري عنهما .

وفي مدخل الدفاع عن هذه الموضوعية نلفت النظر الى « الشرط الواحد » الذي يشير إليه المقتبس المدروس .

« يتم هذا كله بشرط واحد : أن يسود التوازن المجتمع »

غير أن هذا الشرط ذاته ، على بساطة عرضه والقول به ، هو من الاحلام اليوتوبية في الاجتماع والسياسة معا . كيف تحقيقه ؟

وعندما تسأل هذا السؤال الذي يتناول التطبيق الاجتماعي والتخطيط السياسي نجابه بغموض قاتل لمفهوم « التوازن » الذي تبغي تحقيقه في المجتمع . فأي توازن تقصد ؟ وحتى لا يقال إننا ننادي في الشك وسوء الظن ههنا نلفت القارئ الى مجموعة (1) لا بأس بها يضطر الدارس المدقق في تاريخ لبنان السياسي أن يستلهمها في هذا السياق . وإذا كان المجتمع اللبناني يسمح بهذا العدد من أنواع التوازن ومعانيه - ونذهب الى أن اللائحة هذه ليست باللائحة الكاملة الشاملة - فكم بالحري مجتمعات أكبر وأوسع وأشمل ؟

وهب أنك عرفت بالتحديد أي نوع من التوازن تبغي وأي مفهوم تريد تحقيقه فهل بإمكانك أن « تضمن » تحقيقه في مجتمع ما وأنت من أنت ؟

وإذا كان مطلب « الضمانة » مطلبا تعجيزيا ، فنخفف من صعوبته باستبداله بمطلب التوقع ببعض النجاح . عندها يصبح تساؤلنا المتسامح : كيف تتوقع تحقيق ذلك

(1) الدكتور ملحم قربان ، تاريخ لبنان السياسي الحديث ، الجزء الثاني ، بناء دولة الاستقلال ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1980

التوازن المقرون بشيء من النجاح يبرر جهودك المصروفة عليه في مجتمعتك ؟ وهذا أضعف الايمان . فإن فشلت في معالجته كان فشلك أكثر إخراجا بقدر ما يقوى إيمانك فترتفع حرارة طموحك .

ومن الاعتبارات الواضحة التي تميل الى تفشيل مشروعك ، وبالتالي الحد من طموحك ، الحد الذي يتجاوز الحد الذي وضعناه بصفته أضعف الايمان - من تلك الاعتبارات المتغيرات التي تتداخل في تلك العملية - عملية خلق التوازن - والتي ، بقطع النظر عن عددها وكثرتها ، تخرج عن إطار سيطرتك ومقدرتك على التحكم بها .

بالمقابل تأمل عملية الربط بين المقولات تلك وما يتلازم وإياها مجتمعة من اعتبارات وعناصر معا موضوعية وذاتية . هذا الربط يتم في الالتزامية عبر تقرير مصمم نسبه الدراسة الواعية لجميع معطيات الحالة المدروسة وتستدعيه غاية أو غايات يتداخل وتفصيلها كل ما له علاقة بها - دعما وتشبيها وتنفيذا . ولأنها ، في غالبيتها ، تخضع لتفصيل الملتزم وتخطيطه وتصميمه . فإن احتمالات نجاحها أكثر بكثير من احتمالات مقابلتها في البراغمية .

هذا بعض مما يتعلق بالطريقة .

تبقى الانطلاقة . في الالتزامية تبدأ في التزام الانسان الفرد . ومن هنا مقدار تحكمنا بعناصرها . ومدى محاكمته للمقومات التي تدخل فيها ، وبالتالي مدى تفصيله لمخططاتها بطريقة ينسجم الحلم والواقع فيها - وحتى وإن لم ينسجم الحلم والواقع ، لسبب مبرر أو أكثر ، يبقى عدم الانسجام هذا عملية مقصودة وتأتي لخدمة غاية أبعد أو مبدأ أهم من مطلب هذا الانسجام .

وهكذا نرى أن الملتزم المخطط لنفسه وللمجتمع عبر مخططاته الخاصة يتناول « ضمانات » النجاح وعدمه - ذلك لأن النجاح ليس دائما وأبدا هو المطلب الاهم في حياة الإنسان .

ومن هنا نرى أن فكرة الالتزام التقليدية المعشبة تقليدا عريقا في ذهنية الانسان قد أزيح من مركز الثقل ، من محوريته ، ليحل محله الالتزام . هذا لا يعني أنه أهمل مئة بالمئة . كلا . لأن الالتزام لا يفي بجميع مبتغيات الالتزامية فلسفة إجتماعية تعالج قضايا المجتمع - غير أن المنطلق ، المحور المركز للتفكير الجديد الجامع بين تلك المقولات الثلاث : الفضيلة والمنفعة والصحة العلمية هو نقطة الالتزامية .

وهذا هو بالضبط ما يجعل جمعها ممكنا وقابلا للتحقيق ظاهرة إجتماعية وسياسية - حتى وإن ضاقت دائرة تحقيقها - ضاقت حتى شملت تصرفات إنسان واحد فرد . يحصل

هذا في حال لم تستهو الالتزامية سوى فرد واحد في المجتمع .

ولكن منطق إستهوائها لشخص واحد هو ذاته منطق إستهوائها لأكثر من شخص .
متى تعددت الاشخاص دخلت فكرة الالتزام المتبادل ، وعبرها يشتمل الالتزام المجتمع بكامله .

ولأن إنطلاقتها أضمن وأقرب الى النجاح كان كذلك إنتشارها أقرب الى النجاح -
ولا نقول مضمونا ، لانه ليس في الاجتماعيات والسياسيات ما هو مضمون حتى وإن سهلا
وبسيطا فكم بالحري عندما يتعلق الامر بالصعب والمعقد والمهم من القضايا الاجتماعية ؟
شرف الالتزامية ليس في أنها تضمن النجاح .

شرفها أنها ، إذا أرادت النجاح ، وقد لا تريده لأسباب أكبر منه وأهم ، فإن
طريقها اليه أقرب وأكثر إستقامة من طرق غيرها .

ولأنها تواجه مسؤ ولياتها مباشرة أصبحت لا توارب ولا تداور إلا عندما تكون
المداورة مطلبا من متطلبات الحالة الموضوعية التي تعيشها - لا حيلة للتضليل . وهل من
يدور حول جبل شامخ بغية تسلقه تسلقاً معقولا بسيارة مثلا أو سيرا على الاقدام كمن يلف
ويدور تهربا من مواجهة شخص لو رآه لجوبه بكشف فعله شنيعة يستحي في كشفها ؟
الأول ضرب من الحكمة المقتصدة للجهد والمنفذة لغايات بناءة ؛ أما الثاني فتقليد لتصرف
الثعلب المخادع .

ثم ان البراغمية ذاتها ، كفلسفة حياة ، لها مشاكلها المنهجية والفكرية . وقد
رادفت بين النافع المفيد وبين الصواب الصحيح عبر رافديتها الذرائعية والعواقبية . وربما
كان في هذه المرادفة بعض الاسترخاء المنهجي - ولكنه يبقى إسترخاءا تدعمه الكثير من
عادات الناس الطبيعيين الاعتياديين وميولهم . ولذا فقد يصبح ، الى حين ، معقولا ،
ومقبولا ، دون أن يكون دقيقا علميا وفلسفيا .

أما كطريقة أو منهج في نظرية المعرفة - النظرية التي تركز على الاعتبار التي تؤمن
تمييزنا بين الصحيح والخطأ ، فإن البراغمية - برافديتها الانتين ، كل على حدة ، وكلتيهما
معا - إنها وسيلة تقريبية وحسب .

ولذلك فمن هنا أيضا نرى الاختلافات الهامة بين الطريقتين المدرستين متقابلتين .
ولهذه الأسباب ، كما لغيرها كذلك ، نفضل الالتزامية - خصوصا وإنها تخضع ،
لدينا ، لمعطيات العلم الدقيقة ومبادئ المنهجية المبينة .

ومن هنا نقدر أن نقول : إن ما كان حلما في ما سبق من عصور التطور للبشرية

المشربة نحو الأفضل ، الحلم بجمع المعرفة والفضيلة والصواب أصبح لدينا واقعا ملموسا أو يمكنه أن يكون هكذا - على مستوى الانسان الفرد وعلى شمول المجتمع أيضا .

وإذا إستحقينا التقدير على ذلك ، ونحن ندعيه ، فمن العدل أن نتلقاه .

وتبقى قضية هامة ، ولكن درسها هو مسؤولية غيرنا ، أن تعرف الاسباب التي سمحت لنا بذلك . وربما كان نسيانها أو تناسيها هو الذي فشل محاولتهم .

30 - المعنى الطبيعي⁽¹⁾ للقانون الطبيعي

أ - جاياس : (Gaius)

إن جميع الشعوب التي تحكمها قواعد قانونية تستمد هذه القواعد من قوانينها واعتباراتها الخاصة من جهة ومن القانون العام لجميع الشعوب من جهة أخرى . القانون المدني هو القانون المستمد في مدينة ما من اعتباراتها الخاصة والقانون العام (Jus Gentium) هو القانون الموضوع على ضوء العقل الطبيعي والمطبق على جميع المدن والأمم . وهكذا فإن الشعب الروماني كالشعوب الأخرى جميعها يستعمل القانون الخاص به والقانون العام لجميع الإنسانية⁽²⁾

يجدر بنا أن نلاحظ ما يفرق بين رأى جاياس السابق : الرأى الثنائي في القانون : القانون المدعو (Jus Gentium) والقانون المسمى (Jus civile) - وبين رأى (Ulpian) البيان الذاهب الى تشعب القانون - فزيادة عن الاثنين المذكورين يؤمن البيان بقانون يسمى (Jus Naturale) .

ب - البيان : (Ulpian)

« العدالة هي رغبة دائمة غير متغيرة في إعطاء كل حقه » .

« فلسفة التشريع - (Jurisprudence) هي معرفة الامور - الهيئة الانسانية هي علم العادل وغير العادل » .

« إن أوامر القانون ثلاثة : أن تعيش بأمانة ، الا تؤذي أحدا ، وأن تعطي كل ذي

حق حقه .

(1) مقتطفات من الأفكار الاجتماعية والسياسية للفضلة الرومان في القرنين الثاني والثالث للمسيح.

(2) - (Institutes)

القانون الطبيعي (Jus naturale) هو القانون الذي علمته الطبيعة لجميع الكائنات الحية - ذلك أن هذا القانون ليس منحصرأ في الانسان بل يشتمل جميع الحيوانات والطيور . منه ينشأ اجتماع المرأة بالرجل - الاجتماع الذي ندعوه زواجاً ، ومنه ينشأ التوالد ، ومنه تنشأ تربية المولود الجديد « وهكذا نرى انه حتى الحيوانات البرية المفترسة هي أيضاً على علم بهذا القانون (1) » .

قانون الدول (Civile Law) (Jus Civile) هو القانون الذي نستخرجه من أحد القانونين السابقين بشيء من التعديل يناسب أوضاعنا الخاصة . ويتشعب هذا الى القوانين المكتوبة والقواعد التقليدية غير المكتوبة .

إن العبيد من زاوية القانون المدني لا يعتبرون أشخاصاً (Pro nullis) وأما من زاوية القانون الطبيعي فيختلف الامر - ذلك لانه من وجهة نظر القانون الطبيعي (Jus Naturale) إن جميع الناس متساوون .

31 - العقلانية في السياسة

والعقلانية في السياسة تتجلى في أكثر من مظهر . أبرز هذه المظاهر إعتبار السياسة علماً بالمعنى ذاته الذي تكون الرياضيات علماً بمفهومه . فالتشبه ، في حقل السياسة ، بالرياضيات أو بالهندسة هو ضربٌ من ضروب العقلانية في السياسة : تابع ، للتمثيل على ذلك ، قصة معروفة ، قصة غروتاس مع الاسلوب الهندسي :

« لقد أعرت اهتمامي برهان الامور المتعلقة بالقانون الطبيعي بالاستناد الى مفاهيم أساسية تتعدى الشك والتساؤل بشكل لا يمكن معه أن ينفيها أحد العقلاء دون أن يناقض نفسه . ذلك لأن مبادئ هذا القانون هي بحد ذاتها - طبعاً لمن يتأملها بعناية وإهتمام - واضحة بيّنة وظاهرة بقدر ما هي ظاهرة الامور التي نعرفها عن طريق الحواس الخارجية (2) » .

فالقول بالمفاهيم الأساسية التي تتعدى الشك والتساؤل هو قول مرادف للقول بالمسلّمات ونعرف أنّه ليس في العلوم التجريبية مسلّمات تتعدى الشك والتساؤل . هناك نقاط انطلاق نبدأ منها أكثر الامور بحثاً للطمأنينة في نفوسنا . ولكنها ليست لتتعدى ، لذلك ، كل شك وتساؤل . إذ أننا نرجع اليها وقت الحاجة ونعيد النظر فيها - وحتى نصحيحها .

وتختلف هذه الحجة بعض الشيء عن الحجة - البرهان الذي يقدمه غروتاس

(1) تراجع كذلك لتفصيل غير مرجح لهذا المفهوم للقانون الطبيعي المراجع التالية :

a - J.Lorimar, *Institutes of Law*, (A Treatise of the Principles of Jurisprudence as Determined by Nature), 1872 p. 453

b - David C. Ritchie, *Natural Rights*, London, 1924, P.P. 92-93 .

(2) - جروتاس ، قوانين الحرب والسلام ، مقدمة ، مقطع 39 . (التوكيدان لنا)

معها : في الجملة ذاتها حيث يقول : « لا يمكن معها أن ينفى أحد العقلاء دون أن يناقض نفسه ». هب أن هذه عملية مقبولة منطقيا ، فهي ما عرف ببرهان الخلف .. ولكن معكوسا . ويبقى على كل حال برهاننا ، ويختلف بذلك عن اعتبارها مسلمات . إذ المسلمات ، بتعريفها ، لا تحتاج الى برهان . وفي الحالين يبقى التفكير من نوع التفكير الذي يأخذ الرياضيات نموذجاً يقتدى .

والتشبيه بالرياضيات في المقتبس السابق هو مبني فحسب . أما في المقطعين التاليين فهو بارز واضح .

« ومع أن قدرة الله ليست لتحديد هتلك بعض الامور التي لا يمكن أن تتعرض لها . فيقدر ما لا يمكن الله أن يسبب في أن لا يكون حاصل ضرب إثنين بأثنين مغايرا لاربعة ، كذلك فهو لا يقدر أن يسبب ما هو شرٌّ جوهريا أو أصلا في أن لا يكون شرًّا » (1)

وهنا أيضا نرى الكاتب معرضا لهزات غير مرتاحة وقلقه . فمع أن « قدرة الله لا تحد » فهتلك أمور لا تتعرض لها . ولماذا لا يمكن أن تتعرض لها ؟ وماذا لو تعرضت ؟ فلا يمكن أن تغيرها . إن قدرة الله كلية القدرة لا تقدر على جعل « 2+2 » غير « 4 » . هل هذا يعني أنها ، هكذا ، تقف حداً من حدود القدرة الإلهية ؟

ثم أن قدرة الله كلية القدرة لا تقدر أن تجعل ما هو شرٌّ جوهريا غير شر . ولم لا ؟ وهل هذه ، تكرارا ، تقف ، هكذا حداً للقدرة الإلهية ؟

وتبقى هذه الرجرجات في التفكير التقليدي غير ذات بال ، منهجيا ، لما نحن بصده . إنها تطال الميتافيزيكيات . وهذه قضايا تتعدى نطاق تحقيقاتها التي تقدر، بناء عليها ، أن تتخذ مواقف مسؤولة .

يبقى الخلط ، أو إذا فضلت عدم إمكانية التمييز ، بين المفاهيم الرياضية والمعادلات مثل « 2+2=4 » والمفاهيم الأخلاقية : ما هو خير وما هو شر . وبين هاتين الفصيلتين من العلوم ومفاهيم الصحة والخطأ التجريبية .

وإذا كانت لغروتياس مبرراته في عدم التمييز هذا فإن إنسان القرن العشرين ليست له مطلق مبررات - خصوصا أولئك الذين قرأوا نقد ديفيد هيوم للقانون الطبيعي أو الذين قرأوا النهجية والسياسية .

ونرجع الى غروتياس وعقلانية تفكيره . يقول :

(1) ذات المرجع I, i, X

« وأقر بصراحة وصدق بأنني في معرض بحثي للقانون قد استبعدت عن عقلي جميع الوقائع الخاصة بالضبط كما يفعل الرياضيون في معرض بحثهم للأرقام بمز ل تام عن الأجسام » (1)

وهكذا نصل إلى اعتراف صريح من الكاتب نفسه بأنه يتخذ الرياضيات نموذجاً لتفكيره في الأمور السياسية .

ولما كنا نعرف اليوم ، أو بالأصح لما صرنا نعرف اليوم ، أن منطق الصحة التجريبية وكذلك الخطأ التجريبي ، يختلف اختلافاً هاماً عن منطق الصحة (أو الخطأ) التعريفي ، الرياضيات ، أصبح من الضروري لدينا أن نتحاشى الوقوع في الفخ الذي وقع فيه غروتياس .

32 - أرسطو

ويجمع أرسطو المعنى الطبيعي للقانون الطبيعي مع معنى آخر - المعنى الذي لا يتطرب بعقلانيته تطرف غروتياس متخذاً من الرياضيات قدوة التفكير الناجح .

«Aristotle's use of the term «nature» does indeed vary, but the sense of the term which pervades his ethical and political philosophy is that just noticed. («Man is by nature a Political animal», means not only that man is gregarious, but also that his -nature» is to be found not in its lowest, or most elementary stage, but in the very highest development of it, its opportunities for friendly intercourse, its art, its philosophy, which can be attained only in a city state). Nature means to him also the whole universe, organic and inorganic, but by preference, he uses it for the organic, in which «necessity» does not rule, but freedom or rationality (the potentiality of opposites), showing itself most clearly in man.... There are only two important uses of the term «Nature» in his ethical and political writings: (1) that in which he uses «natural» for «original», e.g., when he speaks of man having certain natural (i.e., innate, inherited) impulses prior to training; and (2) that in which he uses «nature» for the ideal. In the former sense he says that the family is «by nature» prior to the state, in the latter that the state is -by nature» prior to the family and to the individual. As a rule these two senses are sharply and clearly distinguished» (2).

(1) ذات المرجع ، مقالة ، مقطع 58 .

J. A. Stewart, *Notes on Nichomecian Ethics*, I, P.P. 156- 258. Where the Aristotelian distinction (2) between nature which works by necessity i.e., inorganic, and nature which works towards an end i.e. organic, is developed and explained.

Aristotle, *Nichomecian Ethics*, VIII, 12, and 7. (3)

Aristotle, *Politics*, I, 2, and 12. (4)

D.G. Ritchie, *Natural Rights*, London, Allen and Unwin LTD. 1929. P.P. 27-28 (5)

« إن استخدام أرسطو للتعبير « الطبيعة » يختلف بالفعل . غير أن المعنى الذي يسيطر استخدامه على كتاباته السياسية والأخلاقية هو المعنى الذي سبق والتفتنا إليه » (الإنسان بطبيعته حيوان سياسي) يعني ليس وحسب أن الإنسان إجتماعي ، بل أيضا أن « طبيعته » توجد وتحقق لا على أدنى مستويات الاجتماع وبداية مراحل التطور ، بل بالأحرى في تطورها الأكثر غمواً ، في فرص تعامله المفعم بروح الصداقة ، بالفن ، بالفلسفة - الأمور التي يمكن أن تتحقق فقط في المدينة والدولة .) وتعني الطبيعة لديه أيضاً مجموع الكون بكامله - العضوي وغير العضوي . ولكنه يفضل استعمالها للعضوي حيث لا تتحكم « الضرورة » ، بل الحرية والعقلانية (إمكانيات المتضادات) التي تكشف عن ذاتها بوضوح في الإنسان هنالك استعمالان وحسب مهمان لكلمة طبيعة في كتاباته الأخلاقية والسياسية : (1) ذلك الذي يقصد به « الأصلي » ، كما في قوله أن للإنسان دوافع (داخلية ، أو موزونة) سابقة للتربية والتدريب (2) وذلك الذي يعني به المثالي . في المعنى الأول يقول أن العائلة أسبق « بطبيعتها » من الدولة . وفي المعنى الثاني ، أن الدولة أسبق « بطبيعتها » من العائلة ومن الفرد . وعلى العموم ، وكقاعدة ، يميز تمييزاً دقيقاً وواضحاً بين هذين الاستعمالين .

وهكذا تعددت معاني « الطبيعي » لا في مجرى تاريخ النظرية السياسية وعلى مراحل تطورها على أيدي المفكرين المتعديين - الأمر الذي لا يدعو إلى الاستغراب ولا إلى الدهشة - خصوصاً من زاوية المبادئ المنهجية التي نتبنى ، بل وكذلك لدى المفكر السياسي الواحد ، المفكر نفسه .

وربما كان تفسير ذلك أن المعنيين الإثنين اللذين عالج موضوعاته ناظرًا من كونيهما قد كانا شغولين معروفين حينما كتب - واضطر ، معالجا أصحاب الآراء التي تتعلق بهما ، أن يشير إليهما وإليه الإشارات التاريخية التي تصف الوقائع بصدق وأمانة - أو بقدر ما يتوفر من هذا الصديق وتلك الأمانة .

وربما كانت الأسباب التفسيرية لهذه الظاهرة أبعد من ذلك أو أكثر عمقا . ولكن ذلك لا يستحق منا إهتماما أكثر من هذا . القضية الهامة هنا هي موقف أرسطو ، وعصره ، من القانون الطبيعي .

غير أن موقف أرسطو وعصره من هذه القضية أيضا ليست بواضحة وصریحة - وربما كان هذا الغموض نتيجة للغموض الذي لف استعماله المتعددة ، ولا نقول المتناقضة ، « للطبيعي » .

The are indeed two phrases in Aristotle's writings, in both of which he seems to be refering to older theories, both of which have , however, led to the belief that Aristotles held a conception of the Law of Nature, substantially identical with that of later times. These two phrases are: (1) the «Natural justice».... of the fifths book of the *Ethics*; and (2) the «universal law».... of the *Rhetoric*. (1) In discussing justice⁽¹⁾, Aristotte has before him the « Sophis

tic» assertion that there is no natural justice, because the natural must be everywhere the same, whereas mens' ideas about what is just and right vary in different places⁽⁷⁾. Accepting the fact of the actual diversity of moral ideas, he still contends that there is an element of unity underlying all this diversity⁽⁸⁾... Natural justice is an ideal towards which human justice tends. Natural justice may be found «among the gods»⁽⁹⁾...

(2) In the *Rhetoric* Aristotle only treats of ethical questions on the level of ordinary Greek thought, so that when he refers to the universal law, the unwritten law which is admitted by all mankind⁽¹⁰⁾, may even when he identifies this universal law with the law according to nature⁽¹¹⁾, he must not be understood as necessarily accepting the theory in the form in which people in general accepted it. He is referring to a commonplace of orators... «When you have no case according to law of the land, appeal to the law of nature and quote the Antigone of Sophocles. Argue that an unjust law is not a law etc⁽¹²⁾....»⁽¹³⁾.

«يُوجد بالفعل تعبيران في كتابات أرسطو - تعبيران يظهرانه يشير بهما الى نظريات قديمة - وقد قادا كلاهما الى الاعتقاد بأن أرسطو تبني مفهومًا للقانون الطبيعي يتوافق جوهرًا مع ذلك الذي تبنته العصور اللاحقة. هاذان التعبيران هما (1) «العدالة الطبيعية» ... التي تعرض لها في الكتاب الخامس من الاخلاق، و(2) «القانون الشامل» ... في فن الخطابة. وفي بحثه عن العدالة، كان أمام أرسطو التوكيد «الفسطاطي» أن ليست هنالك عدالة طبيعية. وذلك لأن الطبيعي يجب أن يتواجد، هوداته، في جميع الحالات. بينما نرى أن أفكار الناس عما هو حق وعادل تختلف باختلاف الأمكنة. ويقبل أرسطو بالواقع: التباينات المتعددة بالنسبة للأفكار الأخلاقية. ولكنه، وبالرغم من ذلك، يدعي أن هنالك عنصرًا مشتركًا موحدًا تشترك به جميع تلك التباينات ... العدالة الطبيعية هي المثال الذي تشبّه به العدالة الإنسانية. «يمكن أن نجد العدالة الطبيعية بين «الآلهة» ... أما في فن الخطابة فيعالج أرسطو المسائل الأخلاقية على صعيد الفكر الإغريقي العادي. وهكذا، فعندما يشير الى القانون الشامل، فإن القانون غير المكتوب الذي تتقبله البشرية بكاملها، نعم، حتى عندما يرادف بين هذا القانون الشامل وبين القانون المنسجم والطبيعية، ينبغي أن لا يُفهم من ذلك أنه يقبل، بحكم الضرورة، النظرية بالشكل الذي قبلها به عموم الناس. إنه يشير هنا الى عامية من عاميات الخطباء ... «عندما لا تكون

⁽¹⁾ Ibid, and 1, 2.

⁽²⁾ بمعنى أن الاستثناء لا يدحض القاعدة، وجود الأشخاص العسراويين لا يمنع انه، بحكم الطبيعة، اليد اليمنى أسهل للاستعمال.

⁽³⁾ Aristotle, *Nichomaeian Ethics*, V, 7, and 3

⁽⁴⁾ Aristotle, *Rhetorics*, I, 10, 1368, b. 7.

⁽⁵⁾ Aristotle, *Rhetorics*, I, 13, 1373, b. 6.

⁽⁶⁾ Aristotle, *Rhetorics*, I, 15, 1373, a. 27 ff.

⁽⁷⁾ D.G. Ritchie, *Natural Rights: A criticism of Some Political and Ethical Conceptions* London, Unurin,

TD., 1924, p. 29

⁽⁸⁾ - أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، الكتاب الخامس، الفصل السابع، المقطع 3.

لك قضية بمقتضى قوانين الدولة ، التنجى الى القانون الطبيعي وردد وراء أنتيفون سوفوكليس .
حاجج : أنَّ القانون غير العادل ليس بقانون ... الخ » ٢٠ ...

ويستتج الاستاذ ريتشي بأن أرسطو لا يتبنى مفهوم القانون الطبيعي - مفهومًا مغايرًا للمفهوم العامة والخطباء ، مفهومًا يصبح أن يتطور فيما بعد على أيدي مفكري القرن الثامن عشر حتى يصبح ، في لغة دانتريف ، « رزمة من بارود » ، مفهومًا يتحمل مسؤولية الثورة !

ولن نتورط في بحث أسبابه . يكفيننا هو نفسه عناء هذا التورط عندما يجمع ، وفي هذا الموضوع بالذات ، بينه وبين الرواقية . فلنتقل الى هناك مباشرة . غير أن محاولات ريتشي الهادفة الى نفي ايمان أرسطو بالقانون الطبيعي تعود لتتبخر بفضل المقتبس التالي :

« Nature » to the Stoics is not the mere chaos of sensible things *mîmes* what ever results from man's rational efforts. It is objective reason, it is, as with Aristotle, the divine element in the Universe . The reason of the individual man is only a partial manifestation of it: his reason is a divine element in him, and it is in virtue of this divine element in him that man can understand the reason that is in the universe and can live the life according to Nature. Thus reason is not something that separates the judgment of one man from that of another. The appeal to reason is an appeal to the common reason of mankind. Human laws and institutions, therefore, are no longer despised as merely conventional. They are a realisation, however imperfect, of the Law of Nature which is behind and above them»⁽¹⁾

« الطبيعة حسب الرواقين ليست مجرد فوضى الأشياء الملموسة مطروحا منها كل ما ينشأ عن جهود الإنسان العقلانية . إنها العقل الموضوعي . إنها ، كما في أرسطو ، العنصر الإلهي في الكون . عقل الإنسان الفرد ليس سوى مظهر جزئي لها . عقله هو عنصر إلهي فيه ، وإنما بفضل هذا العنصر الإلهي فيه يقدر الإنسان الفرد أن يفهم العقل الموجود في الكون وبالتالي يحيا حياة منسجمة مع الطبيعة . وهكذا فالعقل ليس شيئاً يفصل حكم إنسان عن حكم إنسان آخر . واللجوء الى العقل هو لجوء الى العقل المشترك للبشرية . والقوانين والمؤسسات الإنسانية ، إذن ، لم تبق محقرة لكونها اصطلاحية ، بل تصبح بالأحرى ، إنعكاسات عملية ، على نقائصها الكثيرة ، للقانون الطبيعي الذي هو وراءها وفوقها » .

وبإشراك أرسطو ، بنظرية العقل الكوني والعقل الإنساني ، بصفته جذوة إلهية فيه ، وهكذا يصبح جزءاً من العقل الكلي ، يضرب الاستاذ ريتشي جميع المحاولات السابقة⁽²⁾ التي حاول فيها أن ينفي عن أرسطو كونه آمن بقانون طبيعي أصيل . أصبح

2 - أرسطو ، فن الخطابة ، الكتاب الأول ، الفصل الخامس عشر ، 1375 . أ . 72 وما بعدها .

D. G. Ritchie, *Natural Rights*, op. cit, P. 34. (1)

(2) راجع لذلك ريتشي المرجع المذكور ذاته ، ص 28 وص 29 وص 30 وص 31 وص 32 .

أرسطو ، بفضل هذا الإشراف ، ينصر القانون الطبيعي بالمعنى الذي ناصرت به الرواقية .

33 - تفسير ملحوظ

وبتغير القانون الطبيعي ، لم يعد مجرد مثال يقدر العقل الإنساني أن يكتشفه وراء كل القوانين الوضعية أو فوقها . لقد أصبح قانوناً طبق بالفعل في مرحلة ماضية من تاريخ الإنسانية - بقطع النظر عن ضعف رؤيتها . وهذا الفرق يؤلّد فرقاً هاماً وملموساً بالطريقة التي يستجيب عبرها الإنسان له : إنها تؤثر في تصرفاته تأثيراً فعلاً (1) .

«It becomes something more vivid for the imagination, and, and the feeling is pretty sure to suggest itself that what once has been may be restored again, if only we can get rid of the evil institutions that have interfered with this blessed state of nature. It is a small step from these lines(2) of Pope's to the passionate invective of Rousseau against Civilisation. To the Thomist the law of nature is an ideal for human law; to the Rousseauist it is an ideal to be reached by getting rid of human law altogether(3)».

لقد أصبح شيئاً يستلفت بريقه المخيلة . ويوحى شعوراً ذاته بالتأكيد على أن ما حصل يوماً ما يمكن أن يستعاد مجدداً - لو أننا نقدر فقط أن نتخلص من المؤسسات الشريرة التي تتدخل بهذه الحالة الطبيعية المباركة . إنها خطوة صغيرة من هذه الآيات من الشعر للشاعر الكسندر بوب إلى إدانة روسو المتحمسة للمدينة . في نظر أتباع القديس توما الأكويني القانون الطبيعي هو مثال للقانون الإنساني . أما في نظر الروسي فهو مثال يتوصل إليه بالتخلص من القانون الإنساني (الوضعي) تخلصاً كاملاً (4) .

إن هذا التغير بحد ذاته ليس من الأمور التي تهمن كثيراً . إذا صح فهو واقع تاريخي . كما وأنه لا يهمننا تفسير أهميته - إذ لسننا بمتحمسين لصحة وأهمية هذا التفسير .

تهمننا أكثر خلفياته . ما هي الأسباب التي استدعته ؟

وهل لها علاقة بالعقلانية ؟ يقول ريتشي :

(1) ديفيد . ج . ريتشي ، الحقوق الطبيعية ، لندن ، 1924 ، ص 43 .

Reference to Alexander Pope , *Essay on Man*, III, 147 ff: (2)

«Nor think in nature's state they blindly trod:
The state of nature was the reign of God:
Self love and social at her birth began,
Union the bond of all things and of man .
Pride then was not, nor arts that pride to aid:
Man walk'd with beast, joint tenant of the shade;
The same his table, and the same his bed;
No murder cloth'd him, and no murder fed».

D. G. Ritchie, *op. cit.* , p. 43. (3)

«In Explaining the rise of this new conception of the law of nature as the law of a pre-political stage, we must take into account firstly the diminished respect for Aristotle, due to the Reformation and to the Renaissance-to the revolt against the Church, and to the revolt against Scholasticism; and secondly, the diminished respect for theology and for the authority of the Bible. The Protestantism of the sixteenth century has passed into the rationalistic Deism of the eighteenth. Thus the Scriptural story of Adam in Paradise fades a way into the Greek myths of a Golden Age. We must remember, too, that although the Aristotelianism of Thomas Aquinas leads him to regard political institutions natural to man⁽¹⁾, yet many Christian theologians had held that government had only come into existence as a consequence of sin. Cain and Nimrod were its founders^{(2)...}»⁽³⁾.

ينبغي أن ننتبه ، في تفسيرنا لنشوء هذا المفهوم الجديد للقانون الطبيعي كقانون لمرحلة سابقة للحياة السياسية ، أولاً ، الاحترام المتناقض لأرسطو بسبب الحركة الإصلاحية والنهضة (أو البعث) - بسبب الثورة ضد الكنيسة ، والثورة ضد السكولاستية ، وثانياً ، الاحترام المتناقض لعلم اللاهوت ولسلطة التوراة . وتحولت بروتستانتية القرن السادس عشر إلى الحلولية (Deism?) العقلانية للقرن الثامن عشر . وهكذا تنطفئ القصة التي أوردها الكتاب المقدس عن آدم في الجنة ليحل محلها وهم العصر الذهبي الإغريقي . ويجب أن نتذكر أيضاً أنه ، وبالرغم من أن أرسطوطالية توما الأكويني تقوده إلى اعتبار المؤسسات السياسية مؤسسات طبيعية بالنسبة للإنسان ، ذهب عدد من اللاهوتيين المسيحيين إلى أن الحكومة نشأت فقط لأن الإنسان قد سقط في الخطيئة . قاين ونمرود هما مؤسساها »

ويبقى تفسير ريتشي السابق تفسيراً يستدعي الكثير من الملاحظات التصحيحية .

أولاً ، إن وصف ريتشي للتغيير الذي حدث بالنسبة للقانون الطبيعي وصف غير دقيق . صرح أن القانون الطبيعي ، حسب المفكرين المتعاقدين ، كان يسود إقراضياً ،

(1) Thomas Aquinas, *De Reg... Princ....*, I, 1.

(2) Milton, *Paradise Lost*, XII, 24, for the idea that Nimrod intended the dominion of man over man, which is contrary to the law of nature. On the words in Gen. X. 9 «A mighty hunter before the Lord», Milton gives the gloss «Hunting (and men, not beasts, shall be his game)», etc.

(3) D.G. Ritchie, *Natural Rights*, London, 1924. p.p. 43- 44.

ونظرياً ، تصرفات الانسان في الحالة السابقة للحالة السياسية . ولكن هذه الحالة ، في مذهب هؤلاء ، لم تكن تصور حالة تاريخية مرّ بها الإنسان بالفعل كما يتبادر الى ذهن من معالجة ريتشي لها . ان الحالة الطبيعية لدى هؤلاء ، ما عدا لوك وبمعنى ضعيف جداً ، هي حالة افتراضية حالة تنظرية .

ثانياً ، ان هؤلاء التعاقديين ، وبلا إستثناء ، ذهبوا الى أن القانون الطبيعي الذي ساد الحالة الطبيعية يسود أيضاً الحالة السياسية التي نشأت على أثرها ، ويفعل الدخول في العقد الاجتماعي . وهكذا فليس حكم هذا القانون بالشيء الذي يفتقده أو يصح أن يفتقده الناس . إنه ما زال يظل تصرفاتهم ويمكن ، إذا هم شأوا ذلك ، أن يتحكم بها التحكم الكامل .

ثالثاً ، إن وصف ريتشي للقانون الطبيعي « مثلاً للقانون الإنساني » ، بقطع النظر إذا تأملنا القضية من زاوية أرسطو أو الرواقية أو القديس توما الاكويني أو مطلق مفكر قال به ، يعطي الانطباع بأن هذا القانون هو ، على أفضل تقدير ، تصوراً عقلياً تفصل بينه وبين الواقع الكوني أو الإنساني هوأت واسعة شاسعة - هذا إذا لم نقل أنه ، على افتراض إحدى الحالات السيئة ، وهم وحسب .

ولكن هذا التفسير للقانون الطبيعي بعيد جداً عن فكرة المفكرين القانونيين . راجع المقتبس بقلم ريتشي نفسه حيث يفصل هذا القانون بصفته عنصراً إلهياً مشتركاً ، في الواقع ، بين جميع الناس والالهة والكون . إنه عنصر كوني . العقل البشري جزء منه . ولهذا يفهمه .

ولهذه فهو تذكرة الهوية التي تقبل بالإنسان عضواً في مجتمع يضم الالهة أيضاً .

وتبقى مع هذا قيمة ، أو بالأحرى قيم متعددة ، لتذكير ريتشي لنا بأن القانون الطبيعي ، كما هي الحال مع الحقوق الطبيعية ، يعتبر من النتائج التي أدت إليها مجموعة لا بأس بها من التغيرات في المعتقدات وفي الجوّ العام للحضارة التي نعيش مغاطها ونقطف ثمارها .

وهو على وجه التحديد ثورة على مجموعة من السلطات التقليدية . وكما في الحقوق

الطبيعية ، كذلك في القانون الطبيعي ، هذه الثورة تنبئ بأثقال مسؤ ولياتها على أكتاف الإنسان الفرد .

34 القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية

«The theory of natural rights is simply the logical outgrowth of the Protestant revolt against the authority of tradition, the logical outgrowth of the Protestant appeal to private judgment, i.e., to reason and conscience of the individual»⁽¹⁾

« نظرية الحقوق الطبيعية هي ، بكل بساطة ، النمو المنطقي للثورة البروتستانتية ضد سلطة التقليد ، النمو المنطقي للجوء البرتستانتى الى المحاكمة الخاصة أي ، الى عقل الانسان الفرد وضميره » .

وهكذا يتبين ، إذا صح رأي ريتشي هذا طبعاً ، أن الفردانية هي مقدّمة ضرورية ، تاريخياً ومنطقياً معاً ، لنشوء نظرية الحقوق الطبيعية - هذا في الدرجة الاولى .

ثانياً ، ان هذه النظرية ، وأن لم نذكر ذلك صراحة ، تهمل أن لم نقل تتكر الى، سلطة التقاليد او العادات أو من يمثلونها . إنها تقول ، ضمناً على الأقل ، أن الانسان العاقل صاحب الضمير الحيّ ليس عليه أن يأخذ بأحكام التقاليد التي وان صحت وقامت بدور ايجابي فعّال ، قد لا تكون بعد مناسبة ومتوافقة مع التطورات الحديثة للمجتمع المتغير دائماً وأبداً . هنالك وسائل أكثر فعالية واصوب يقدر الانسان العاقل - الفرد صاحب الضمير الحيّ - أن يأتمنها لخدمة الغايات الاجتماعية والحاجات الانسانية المقصود خدمتها .

أما السؤال عن تلك الوسائل ، فقد اصبح الآن تسؤلاً عما ينبغي أن يصبح تحصيل حاصل . انهما اثنان : عقل ذلك الانسان ،فرد نفسه وضميره .

وإذا ما تساءلت عن اية تقاليد او سلطات تقاليد بالضبط وتاريخياً نشأت ضدها تلك الثورة ؟ لكان الجواب ، كانت ثلاثاً : التوراة وجوستينيان وارسطو⁽²⁾ . غير أن ما ينطبق على هذه السلطات التقليدية ، منطقياً ، وضمينياً بحكم العادة الاجتماعية ، ! ينطبق ، وبالقوة ذاتها ، على مطلق سلطة تقليدية .

David G. Ritchie, *Natural Rights, (A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions)*, George (1) Allen And Unwin Ltd. London, 1924, p. 6.

Ibid. p. 7. (2)

ولكن هذا يتطلب بعض التجريد - التجريد ذاته الذي يتطلب مفهوم الانسان - التجريد الذي كان غريباً بعض الشيء على انسان القرون الوسطى الذي لم يقدرا تصور نفسه بمعزل عن مطلق مجتمع .

كان على ذلك التجريد أن يتنظر تطوراً مستقبلياً، تطوراً ساعدته العقلانية السياسية . (1) عندئذ نقرأ التالي :

«But it may be, and has been objected, that people are no more agreed as to what is «useful» than they are as to what is right or just according to the law of nature. It is true, the «useful» taken by itself, is quite as «ambiguous as the just. But the useful does not profess to be something incapable of further analysis. It is confessedly a relative term, useful for something. Useful for what? It is here that the Utilitarian theory stands most in need of revision and correction. While rejecting in words the theory of natural rights, Benthamism retains the abstract individualism which forms an essential part of that theory. Human beings are treated by the old fashioned Utilitarian as moral atoms, all similar in kind, so that one man's feeling can be quantitatively estimated and dealt with as if they were identical with another man's feelings. It is assumed that «lots» of pleasures can be distributed among these individuals- an idea which justifies, so far, Carlyle's caricature of the Utilitarian « happiness» as so much attainable pig's wash to be divided among a given multitude of pigs». Benthamism.... involves an assumption of the equality(2) and similarity of all mankind in all times and places, which is just a part of the theory of natural rights ...»(3)

أن يكون الناس مختلفين على تحديد معنى « النافع » كما هم بالنسبة « للعادل » ، هو أمر منهجياً ، طبيعياً جداً - خصوصاً إذا لم يكن المعنى الموضوعي هو المطلوب .

أما أن يفكروا تفكيراً نموذجياً في لغة هذه الدراسات ؟ فهو الخطأ الذي يقود بدوره الى أخطاء مذهلة . وكانت لنا مع هذه على ما نذكر فرصاً كثيرة مناسبة !

لنعد الآن ، وبعد تكتيس طريقنا من الالغام - خصوصاً الألغام التي زرعتها تقاليد حضارتنا المتنامية باستمرار - الى مهمتنا البتاء الإيجابية ، صيغة جديدة للقانون الطبيعي .

(1) راجع لذلك بحثاً شيء من التضميل لفضايا الفكر السياسي « القانون الطبيعي » ، القسم الأول ، ص 31 . (هذه الدراسات) .

(2) « Jesuitism » . *Later Day Pamphlet* .

(3) Sir Henry Summer Maine, *Early History of Institutions*, p. 399 .

(4) D.G. Ritchie, *Natural Rights*, op. cit., p.p. 94- 95 .

القسم الثاني
القانون الطبيعي الجديد

غايات القانون الطبيعي⁽¹⁾

لقد نشأ القانون الطبيعي مقياسا للعدل وبالتالي مبررا لمحاربة الفساد وللثورة على الإستبداد . هذا مطلب انساني واقعي . ويرى هذا الصراع بين الخير والشر من العناصر المستديمة في تاريخ الانسانية . وان تلبس هذا الصراع اقنعة مختلفة وسراويل متعددة فان هذا من طبيعة التطور الاجتماعي .

ويخطو القانون الطبيعي الجديد خطوة جديدة في هذا الاتجاه بادعاء القائلين به أنهم يحملون بمجتمع يمكن أن يقهر فيه الإقتناع العنف . هذا من أهم مضامين الالتزامية⁽²⁾ .

وإذا كان بإمكان هؤلاء الدفاع عن إمكانية تحقيق حلم كهذا في واقع الاجتماع الانساني ، فيصبح من باب أولى ، لديهم ، أن هذا القانون الطبيعي ، وخصوصا بصيغته الجديدة ، يصبح من أفضل الوسائل للحد من سوء إستخدام السلطة . وكان هذا هاجس جميع الذين قالوا بالقانون الطبيعي عبر تاريخ الحضارة الانسانية الطويل .

وإذا كان تحقيق المساواة بين الناس من جملة الأهداف التي قصد المصلحون الاجتماعيون تحقيقها بالدعوة الى القانون الطبيعي ، فإن غربة عناصر هذا الهدف المتعددة وفصل القوى منها عن الضعيف السقيم كان من الخطوات التي ، لو لم تتحقق بنجاح ، لما كانت صيغة القانون الطبيعي الجديد ممكنة ومقبولة . وتصبح المساواة من هذه الزاوية ، قيمة إجتماعية وسياسية يتمتع بها من يستحقها على مدرج قيم حضارية مرغوبة . يتناوى الناس الذين يستحقون⁽³⁾ المساواة .

وتذهب الالتزامية التي تدعم القانون الطبيعي الجديد الى ربط الاخلاقيات جميعا

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، 1969 ص 183 وما بعدها .

(2) ملحم قربان ، « الاخلاق والمجتمع » ، طبعة ثالثة ، بيروت ، 1974 .

(3) ملحم قربان ، إشكالات ، بحث : « الناس متساوون : بأي معنى ؟ »

بالسياسيات والاجتماعيات ربطا يتوق الى حد يصبح معه إحترام الكلمة بعض من إحترام الذات»⁽¹⁾

وقد حلم بعض المفكرين السياسيين ، ومنهم روسو⁽²⁾ ، بالجمع بين العدالة والمنفعة في تصرفات الناس الاجتماعية . غير أنه لم ينجح بتحقيق حلمه - لا نظريا ولا عمليا . أما نحن ، وبفضل بعض المنطلقات المغايرة لمنطلقات روسو - ومنها المنهجي ومنها الفكري - فقد أصبح بإمكاننا الجمع بين العدالة والمنفعة . وهكذا حققنا حلم روسو . وفوق ذلك ، نتوقف بالجمع بين القوة والعدالة - الامر الذي لم يحلم به روسو . بل على العكس ، إذ حاول أن يثبت التمييز بينهما⁽³⁾ . وزيادة في التوفيق ، نجتمع بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة ، وبين الحرية والالزام . وهكذا تصبح ثنائية أبعاد القانون الطبيعي الجديد⁽⁴⁾ .

ولكي يتحقق هذا الجمع ، ولو على مستوى فردي ، يكفي أن يلتزم الإنسان بجميع هذه القيم والمبادئ الاجتماعية بتصرفاته وممارساته . وإذا جد وتوقف ، غرس هذه القيم والمبادئ في أرض الواقع الاجتماعي .

ألتزم بجمع المنفعة والعدالة والمصلحة الخاصة والمنفعة العامة بجميع تصرفاتي : هذه هي صيغة القانون الطبيعي الجديد . ولما كان الالتزام يجمع بين التعقل والقوة والحرية والالزام ، كان النص الجديد هذا يشمل الابعاد الثمانية المذكورة .

هذا يضمن ، كما سبق وبيننا ، تطبيق القانون الجديد في المجال الفردي . وهكذا تضمن فعالية هذا القانون الجديد قوة تنفيذه . أو بالأحرى قوة الانسان الذي يتبنى هذا التنفيذ فيتعداه جادا ، بغرس جذوره في واقع حياته . وبالتالي ، ومع الأيام ، في أرض مجتمعه . هنا يصبح التمييز بين القانون الطبيعي وبين الإنسان المصمم على غرسه واقعا اجتماعيا ضعيفا جدا إذا بقي تمييز مقبول⁽⁵⁾ .

(1) ملحم قربان ، المنهجية السياسية ، طبعة ثانية مزيطة ومتفحة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1969 ، البداية - إهداء .

(2) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي . الكتاب الاول ، المدخل .

راجع في هذا القسم من هذه الدراسات مقطع : العدل والقوة .

(4) راجع للمقابلة ، ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية بيروت ، 1969 ، ص 185 .

(5) عل هذا المستوى ، أي على قمة الالتزام ، وعلى هذا المستوى وحسب يعقل عدم التمييز بين المبدأ المثني والانسان المثني لذلك المبدأ . وما يصبح على الانسان الفردي يصبح على مجموعة من الناس . هنا وهنا فحسب يصح ويكثر من التساهل ، قول شارل مالك « الثقافة هي البشر المتفقون » . ويكون هذا التساهل على حساب العلمية والدقة .

راجع كذلك : - النهار . - العدد 13168 ، تاريخ الاحد 8 / 5 / 1977 ، ص 9 .

ويقدر الانسان ان ينفذ هذا الالتزام حتى ولو عاداه العالم كله .

ولنا في القول التالي ، إذا صحَّ وصفاً لواقع تاريخي ، شبه بينة على صحة ما نقول :

« ونحن جميعاً في لبنان نعرف مصير الإمام عبد الرحمن الأوزاعي الذي قال : « لا غدرأ بغدر ، ولا وفاء بوفاء » بل وفاءً بغدر ، فكانت النتيجة أن وفاءه للمخضم الغادر لم يكن لمصلحته بل لمصلحة المخضم ... » (1)

نقول شبه بينة لأننا نحتاج ، من زاوية منهجية دقيقة ، الى الرجوع الى مرجع مباشر وأولي للتحقق من صحة نسبة القول الى الإمام الأوزاعي . ثم أن الثبوت من صحة القول لا يكفي بينة تدعم نظريتنا لأنها تدور على الفعل والتطبيق لا على القول وحسب . ثم إنها تتناول النية والغاية وانسجام الإثنتين مع الفعل كذلك . وهذه الأمور ليس من السهل لنا على الأقل أن نحاكمها المحاكمة الموضوعية العادلة . وحتى لو طبقت مقولة الأوزاعي عملياً تبقى القاعدة التي تشملها جزءاً وحسب من القانون الطبيعي . ولذلك ينبغي أن تكون محاولتنا أشمل وأبعد مدى . ومع هذه التحفظات كلها تظل ظاهرة الأوزاعي تلك خطوة هامة جداً على الطريق الصحيح !

« - إن الأوزاعي منع قتل الرهائن التي تعطي بين الدول تاميناً لتنفيذ المعاهدات حتى ولو غدر العدو برهائن المواطنين إستناداً الى القاعدة : « وفاء بغدر خير من غدر بغدر » واستناداً الى الحديث الشريف : « أد الأمانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك » . أما في القانون الحديث فإن قتل الرهائن يعتبر مخالفة قانونية إذا حصل ابتداء من أحد الطرفين . إلا أنه إذا حصل خلافاً لهذه القاعدة ، وبسبب عدم وجود سلطة تنفيذية فوق الدول تؤمن معاقبة المخالف في القانون الدولي العصري ، فإن للطرف الآخر المعتدي عليه الحق ، على طريق المعاملة بالمثل ، أن يعاقب عدوه المخالف بما لا يزيد على نطق المخالفة ، أي أن يقتل رهائنه ولو كانوا أبرياء . وبكلمة ثانية : الذي لا يجوز ابتداءً يجوز على طريق المقابلة والمعاقبة ولو أصاب الأبرياء . « راجع مثلاً كتاب هول : القانون الدولي العام ، رقم 135 ، صفحة 495 وما بعدها » . وهذا طبعاً لم يقبل به الأوزاعي كما قلت » (2) .

أن نفترض وجود شخص فردي كهذا - وربما كان أن نفترض وجود إنسان كهذا - ضرباً من الجنون - هو أن تتجاذى بالثالية حتى الجنون الذي يستحق الاحترام . هذا يعني أن افترضاً كهذا ليس الافتراض الواقعي ، ولكن مع هذا ، يظل إفتراض كهذا خالياً من التناقض الذاتي وقابلاً ، بالتالي ، للتحقيق - ولو على حساب الكثير من القيم المتداولة بيننا .

لكي نتخلص من هذه الحالة - وبالتالي لنحتاط ضد الشوائب التي بينها لنا نقاد

(1) « جدلية المكر والسداجة بين القدس والإسمايلية » ، الحوادث ، العدد 1101 ، الجمعة 30 / 12 / 1977 ، الصفحة 5 .

(2) من حديث - مقابلة مع الدكتور صبحي المحمصاني ، الحوادث ، العدد 1115 ، الجمعة 17 / 3 / 1978 ، ص 71 .

القانون الطبيعي الكلاسيكي ، انه يخدم الأشرار على حساب الأبرار - نقدم فكرة الالتزام المتبادل حصنا ضد هذه النتائج السلبية .

يصبح النص الإجتماعي للقانون الطبيعي الجديد « ألترم بجمع العدالة والمنفعة والمصلحة الخاصة والمصلحة العامة بجميع تصرفاتي إذا أنت ألترمت بجمعها أيضا في معاملاتك معي » .

وتزداد بهذا فعالية القانون الطبيعي الجديد . وهنا تبرز مغنم الحياة الاجتماعية ومغرياتها . ولا شيء يمنع إتساع رقعة هذا الالتزام حتى يعمّ العالم بأسره . أو بالأحرى ، هنالك صعوبات عملية كثيرة تقف في وجه هذا الاتساع لرقعة الالتزام . وينبغي أن لا نقلل من قيمتها . المهم في القضية هو أن هذا الالتزام - وعلى الصعيد الفكري ومن الزاوية المنهجية - مفتوح لجميع الناس⁽¹⁾ . وأما تطبيقه ، وحتى بعد التزام الجميع به ، يظل عملية تتطلب الكثير من الدراسات وتخطي الكثير من الصعوبات . ولكن هذه ليست من صلب موضوع هذه الدراسات .

يبقى أن نرى إذا ما كانت هذه الصيغة الجديدة تتخطى إنتقادات هيوم ، الانتقادات التي وجهها ضد القانون الطبيعي الكلاسيكي .

هذه الصيغة ليست بحكم طبيعتها وصفا لضرورة منطقية .

إنها وصف لضرورة سببية موضوعية - تربط بين أسباب ومسببات كلها تخضع للتجربة الإنسانية والإختبارات القاسية العلمية وإن بدرجات متفاوتة . فموقف الإنسان الملتزم واقع إجتماعي سيكولوجي ، كما وأن الظروف الحياتية والإجتماعية التي يؤخذ الالتزام بغية تغييرها هي كذلك مجموعة من الوقائع والعلاقات التي تخضع للمعالجة العلمية .

ويدخل الاعتبار الادبي ، عن طريق الالتزام والارادة الانسانية والعقل الإنساني ، في معادلة الالتزام ، ولكنه يدخل ليقوي⁽²⁾ الربط بين الموقف الذاتي ومجموعة الوقائع

(1) وهكذا ، يفني هذا البعد العالمي للثقافة ، البعد الكوني الذي يميز حتى بين المتقنين ، بالرجوع اليه :

« المتقف بالطبع مجذّر في تراث خاص ، وتابع لشعب معين ، ونابع من ثقافة مميزة ، لكن ثقافة المتقف الحقيقي فوق تراثه وأمته وشعبه وثقافته الضيقة .

« يخاطب الإنسان كإنسان في أي زمان ومكان »

(التوكيد لنا) شارل مالك ، « بيان قصر الثقافة في لبنان » جريدة النهار العدد 13168 تاريخ 8 / 5 / 1977 ص 9 .

(2) هذا إذا كان الملتزم جاداً بالتزاماته . وهل يمكن ألا يكون الملتزم « جاداً ؟ إن الجدية من جوهر الالتزام . هذا على الصعيد الفكري . أما على صعيد الممارسة والتطبيق فالواقعية تقضي بأن لا نستغرب وجود بعض الملتزمين الذين ليسوا جديين مئة بالمئة .

الموضوعية والظروف والعلاقات التي تنتج عن ممارسة هذا الالتزام عليها بغية تطويرها للأفضل .

وإذا قدر هيوم أن يفسّر الضرورة السببية (العلاقة بين السبب والمسبب) بالنسبة الى الاختبارات السابقة والميل السيكولوجي عند الإنسان المبني عليها ليتوقع حدوث أسباب ماثلة عند حدوث مسببات ماثلة ، فإنه من باب أولى ، يصبح بإمكاننا ، حتى ولو لم نستعن الا بمنطلقاته ، أن نفسّر الضرورة السببية التي يفترضها أو يحققها الالتزام بين عناصره ، أسبابا ومسببات . خصوصا وقد دخلت هنا الارادة الانسانية ، الواعية والمصممة لتزيد بمتانة هذه « الضرورة » وقوتها .

وهكذا نجعل القانون الطبيعي جديداً بطبيعته بعد أن نكون قد جعلناه ذا مغزى علمي تجريبي يقبل الدحض كما يقبل الثبوت والبت .

وبعدما يدخل مفهوم القانون الطبيعي الجديد هيكل العلمية مفهوماً ذا مغزى محدد ومحتوى معين يساعد على ضبط التصرفات الإنسانية وإخضاعها لقانون يحكم سيرها ، يقرب السياسة من العلمية تقريبا كبراً . وذلك بضبطه للارادة الإنسانية والحرية الإنسانية وتوجيهها في اتجاه يمكن إستباق نتائجه بناء على معرفة القيم التي ينطوى عليها الالتزام أصحابها .

ومن الواضح أن لهذه الامور جميعها إرتباط واضح بالطبيعة الإنسانية .

الطبيعة الانسانية :

إن السؤال الذي حاول الفكر السياسي عبر تاريخه الطويل أن يجيب عنه كان سؤالاً مضللاً : هل الطبيعة الإنسانية خيرة أم شريرة ؟ منهجياً ، السؤال يوجه الجواب في اتجاه خاطيء . ولذلك تعثر جميع المفكرين السياسيين الذين أخذوا بصيغته هذه .

يفترض السؤال أن الطبيعة الإنسانية إما أن تكون خيرة وإما أن تكون بالمقابل شريرة . وهكذا انقسم المفكرون السياسيون حتى يومنا هذا قسمين : قسم ، مثل مكياقلي وهوبس ، تبنت القول بأنها شريرة . وقسم ، مثل روسو ولوك ، مال الى الاعتقاد بأنها خيرة . وساندت المدرستين بينات تاريخية وظاهرات إجتماعية وسياسية كثيرة . ولكن ، هذا المهم ، لم تثبت صحة كليهما . لأن البيئات التي ساندت إحداها ، كانت بطبيعة الحال ، ولتناقضها ، بينات تعاند الثانية .

إرتكب أفراد المدرستين كلتيهما خطأ مشتركاً : التقليل من أهمية البيئات المعاكسة لموقفهم . فخفت ، بالنسبة إليهم على الأقل ، ولو ظاهرياً وحسب ، البشاعة العلمية

التي تتلبسها مواقفهم . ذلك لأنهم ، بذلك ، يشكرون لمبدأ منهجي هام : الأمانة الفكرية التي تتطلب ، من جملة ما تتطلب ، إعطاء البيئة حقها من الاعتبار بقطع النظر عما إذا كانت تساند الموقف المتبني .

المخرج ؟ يكمن في تطبيق المنهجية الحذرة . البحث في طبيعة الناس هو بحث تجريبي . وبالتالي يتعثر كل باحث قبلها . كما وأن السؤال المحدد يجب أن يتناول الفرد منطلقاً أولاً - إذ يختلف الناس بالنسبة لهذه القضية بطبيعتهم وباختياراتهم على الأقل .

ولماذا يوضع السؤال على الافتراض إما . . . وإما ؟ بعد التجربة يتبين أن الطبيعة الانسانية هي مزيج من الخير والشر في وقت معا . فهي ليست إما خيرة وإما شريرة . بل هي مزيج من الإثنين معا . ليس بين الناس ملاك مئة بالمئة . كما وأنه ليس بينهم شيطان مئة بالمئة . كلنا مزيج من الإثنين معا . . هذا على وجه العموم . وافترض أن وجد شيطان من هذا النوع بين البشر أو ملاك فإن أهمية هكذا وجود تبقى فكرية فلسفية أكثر منها إجتماعية سياسية . لها أهميتها بالطبع . ولكن من زاوية النظرية المستقبلية لا بالنسبة للحاضر أو الماضي .

وكيف يختلف أحدنا عن الآخر ؟

بنسبة الشيطان فيه الى نسبة الملاك . فبيننا أحدنا يتكون من 15 بالمئة من الشيطان و85 بالمئة من الملاك ، يتكون الآخر بنسبة مغايرة . وليس ما يمنع أن يكون إثنان (أو أكثر) يتمتعان بنسب متساوية .

على كل السؤال : أي مزيج هو شخص ما أو أية نسبة ؟ لا يصح أن يجاب عليه ، لكونه سؤالاً تجريبياً ، بطريقة قبلية تستيق الاختبار والتجربة .

فالاقرب الى الواقع ، أن نعتبر الطبيعة الإنسانية مزيجاً من الخير والشر ، ولكن أي مزيج هو فلان ؟ هذا أمر ، على أهميته ، لا نعرفه منذ الآن . وكل حكم قبل التجربة يظل غير مضمون . وحتى بعد التجربة يبقى الحكم غير مضمون بشكل نهائي . ولكنه يبقى ، على كل حال ، أضمن من الحكم القبلي . وعدم النهائية في الحكم هنا مرجعها لاسباب عديدة ، أهمها في سياق بحثنا هذا التطورية التي تخضع لها طبيعة الناس . فبعضهم على الأقل ، يحاول أن يستفيد من أخطائه السابقة ومن ممارساته الحياتية .

وأنه لمن الضروري أن نلاحظ كذلك أن هذا المزيج من الخير والشر الذي هو الطبيعة الانسانية ليس معطى جامداً وثابتاً . أنه متغير متطور . ومن هنا يصبح للمعرفة قيمتها وللأختبارات والممارسات المسؤولة في حياة الإنسان - ويقدر الإنسان العاقل أن

يستفيد كذلك ، وبسبب هذا التغير والتطور ، لا من تجاربه وحسب بل ومن تجارب الإنسانية جمعاء وتجارب جميع الناس كذلك . وهكذا فقد يفيد أحدهم أن يقرأ قصة بطل إنساني أو أن يرى عرضاً سينمائياً يتناول قضية معينة بالتحليل والمناقشة والعرض .

ولنفس المنطق وللأسباب ذاتها قد يفيد الإنسان المفكر أن يلاحظ - ولو على مدى بعيد وطويل - تصرفات جيرانه وتركيبهم الشعوري والعقلاني - هذا على الرغم من إصرارنا على أن مراقبة الواقع شيء والاستنتاج المفسر لهذا الواقع شيء آخر مختلف تماماً . والإنسان معاً يخضعان وإن بنسب متفاوتة ، لإمكانية الخطأ . من هنا تظهر أهمية مبادئ المنهجية المؤتمنة - المبادئ التي تقود الإنسان الواعي المتنبه لها الى محجة الصواب .

تأمل للاعتبار وللتحليل الناقد المقتبس التالي :

« إذ يقال أن اللبناني يحمل معه حين يهاجر ثلاثة أشياء تلتصق بشخصه إتصاق الميراث العائلي ويقع فيها مواجهها بها كل شيء .

إنها الوجامة أولاً ، أي كل ما يعطيه بعضاً من البريق البرجوازي ، ولهجة قريته ثانياً . فهو يحتفظ بها عندما يتكلم الإسبانية أو الإنكليزية ، وأخيراً تعصبه المحلي . يتكلم الإسبانية أو الإنكليزية ، وأخيراً تعصبه المحلي . ونستطيع أن نضيف الى هذه العلة والعناد ثلاثة عناصر أخرى ، هي جرن الكبة - لأنه شخص آكل - وعبادة مصلحته الخاصة ولعله بالاعترا ب وقد عاد كثير من المغتربين اللبنانيين الى البلاد ولم يتغير فيهم تقريباً أي شيء ، فكنت نجد واحدهم الرجل ذاته الذي غادر منذ ثلاثين أو خمسين سنة . وإذا كان هناك من تطور لديهم ، فهو تطور سطحي لا يتناسب حتى مع تطور بلدهم الأصلي ، أي لبنان . والموازنة خصوصاً هم البرهان الحي على أن بعضاً من النماذج الأصلية المتحدرة من اللاشعور الجماعي وبعضاً من التحرر الاثري - كما يقول أصحاب الحكمة اللدنيّة - والتي لا تزال تتمحور منذ قرون حول موضوعة محور الشخصية المارونية ، نقول أن هذه النماذج الأصلية تترجم بالاجمال بخلق أو حتى باشباع مقدّر . . . جماعي ومتحدتي وطائفي . والنزعة الغربية لديهم طالبت وقوليت الذهن منهم لا الأعماق ولعل في ذلك برهاناً على أن الناس ليسوا أحراراً ولا هم سادة مصائرهم ، إنهم العوبة ذاتيتهم . هذه « العوبة » النفسانية التي لا يشاركونهم من الموجودات فيها أحد ، والتي تسم بطابعها الراسخ سلوكهم الفردي والجماعي معبرة عن رسم أو بنية نموذجهم العقلي الأصلي .

والإنسان في النهاية ضئيل الحرية . إنه أقرب الى أن يكون « مبرعاً » . وفي هذا ما يفسر الى أي حد كانت هذه « الشعوب » اللبنانية مختلفة عن بعضها بعضاً ، ولا تستطيع أن تفهم بعضها بعضاً على الرغم من أنها تعيش جنباً الى جنب . فينبغي البحث في هذا التشريط عن السبب المباشر لهذه الحركة الجامحة التي تقود الفرد الى شوفينية دينية وطائفية متحدية وشبه عنصرية والتي تدفع الماروني الى هذا الحد من الشراسة » (1)

(1) كمال جنبلاط ، « مذكرات كمال جنبلاط » ، جلهير لبنان ، السبت 15 / 4 / 1978 ، ص 7 . راجع كذلك كتابه هذه وصيتي . والوطن العربي التي تصدر في باريس والتي حصلت على حقوق النشر من منشورات ستوك - باريس .

وتطول ولا شك قصة تعليقاتنا الناقدة والمتعمقة على ملاحظات هذا المقتبس . ومن حسن حظنا أنها ليست جميعها مطلوبة بمنطق علاقتها بموضوع بحثنا . من هذه الملاحظات واحدة فقط نعرض علينا التعليق المقيم . تلك هي الملاحظة المتعلقة بحياة الإنسان .

« والإنسان في النهاية ضئيل الحرية »

وطالما كان هنالك إعتراف بحرية الإنسان . ولما كان الناس يختلفون بعضهم عن بعض بالنسبة لهذه القضية أصبح التفكير النموذجي خطأ منهجياً في هذه الحالة . إنه يقود الى التعميم حيث لا يصح التعميم . « والإنسان » أي إنسان تتكلم عنه ؟ هل هو أبوك أم صديقك أم شقيقك - أم ليس هؤلاء جميعاً - إذ هؤلاء يختلفون ولا شك بشكل يمنع عليك هذا التعميم - إنما ما تعنيه هو « نموذج » أو « مثال » للإنسان ، وقد لا يمت اليه الناس جميعهم بصلة قربي - اللهم سوى صلة الاسم الواحد !

وإذا رأينا ، ونحن ندافع عن الحرية واعين لاهمية إنجازاتها الحضارية ، في هذا القول ما يغط الحرية حقها - إجمالاً - فإننا لتذكر من ناحية أخرى أن بعض الناس ، وهذا واقع تاريخي واجتماعي لا يصح نكرانه ، يرفضون أن يتحرروا ، بالرغم من أن لهم حق بالحرية . وربما كان ذلك لأن الحرية ذات ثمن باهظ : تطلب مغالبة الصعاب ودفع الجهود المستمرة والجاهدة ، وتحمل المسؤولية .

وتبقى الحرية ذاتها - وعلى ما لها من ثمن باهظ - من الوسائل التي تنفذ من مزلق الحرية ؟

ولنفس المنطق ... ومن هنا يصبح للحرية أهميتها . انها توجه هذا التطور . وبالتالي ، تقدر ان تزيد من خير المزيج الذي يتكون منه خيراً . او ، بالمقابل ، واذا قرر ذلك ، يقدر ان يعدّل شر مزيجه .

وهذا هو الأساس الأنطولوجي الذي يربط الالتزام بالاجتماع وبالسياسة بعد أن يكون قضية شخصية أخلاقية .

الحرية الأصيلة

وإذا كانت الحرية الأصيلة ذات أبعاد ثلاثة⁽¹⁾ ، فإن هذه الأبعاد تجدد في الالتزام وبالتالي في القانون الطبيعي الجديد أبرز مظاهرها وجنورها .

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، الجزء الثالث ، الفصل الاول : « الحرية وأبعادها » ص 140 وما بعدها .

ومن حسناتها المتعددة أنها تتخطى « التناقض » الروسوي المبرر عنه بالقول :
« الإرادة العامة وحدها يحق لها أن تجبر إنساناً على أن يكون حراً » (١) .

كما وأنها ، وهذا الأهم ، تجعل من قول جون ستيورت ملّ المشهور : « تنتهي حرية الانسان الفرد حيثما تبتدىء حرية سواء » . تجعل من هذا القول المأثور ، على صحته ، نظرية محدودة التطبيق . إنها تفسح في المجال لتنظيم إجتماعي يتخطى هذا القول لي آفاق أرحب .

الموراثيات (أو العلمنة) والأخلاقيات

وتتخلص الإلتزامية التي تدعم القانون الطبيعي الجديد ، ولاسباب منهجية تحقيقية محضة ، من الإهتمام بعلمنة القانون الطبيعي أو بدعمه الماورائي .

« المهم أن نعرف الآن أننا بحاجة الى أشخاص تتحلّى بالاخلاق وتؤمن ، عن إخلاص وعمق اقتناع ، بأن غرس بذور تلك الاخلاق في واقع الحياة ، مهما كانت عملية هذا الغرس صعبة ، وان تطبيق المبادئ الاخلاقية على تصرفات الناس ، مهما كان هذا التطبيق مخرجاً هماً عمليتان تستحقان الجهاد والتضحية . إنهما من الواجبات الإنسانية التي لا تغتفر خطيئة إهمالهما » .

« ولا يهنا الآن أن نسأل ، متى وجد هؤلاء الاشخاص ، عن ما وراثيات أخلاقيتهم . لتكون دينية . أو لتكون علمانية . لكن ما يشاؤونها أن تكون أولاً تكون . أخلاقيتهم الأصلية هي مطلبنا وربطها بالمجتمع ربطاً يدفعه الى الافضل هي مهمتهم ومهمتنا معا . وما عدا ذلك فهو من الحشرية الفكرية . بكلمات مغايرة ، أسانيد تلك الأخلاقية هي من شأنهم وحدهم . الا متى خلقت لنا ولهم خصومات عملية مسلكية » (٢)

ومن حسنات هذه النظرة ، وبفضل المنهجية المؤتمنة ، إنها تفسح في فرص التعايش بين الدّين والملحد . وإن هذا لمن متطلبات الحرية وتطورها والاصرار على أبعادها المتعددة ومضامينها المضمونة بالمنهجية المختارة والدراسة المنصّة والمسؤوليّة (٣) .

ينتج عن هذا القول المبرر : تعشش المتناقضات في المجتمع الحر . هذه ضريبة الحرية . أو بالاحرى التماذى بتطبيقها . أما خضوعاً لتطورات العصر المستحدثة وإما إطلاقاً لعنان الحرية محبة بالحرية ذاتها أو بما يستجلبه من حسنات .

(١) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي .

(٢) ملحم قربان ، « الاخلاق والمجتمع » ، 1974 ص 10 .

(٣) ملحم قربان ، « المواقف الحاسمة » ، مجلّة العدالة ، عدد ممتاز بيروت ، 1970 ، ص 12 .

ومن الطبيعي أن ترافق هذه الحسنات نتائج غير مرغوب فيها - مثل التناقض السالف الذكر . النظرة الصحيحة هنا تكمن في تقرير كيفية معالجة هذه السيئات مع الحفاظ معاً على الحرية ذاتها ، تمداد تطبيقها ، وعلى نتائجها المرغوب فيها . إنها تخلق مسؤوليات جديدة للمهتمين بالشؤون السياسية والاجتماعية . وهذا مطلب ليس بمستغرب في نظر الواقعيين الحكيميين . أن لا تغامر هو أن لا تتعرض للخسارة . ولكن ، هو كذلك ، أن لا تأمل بربح . وبقدر ما تعظم المغامرة بقدر ما يعظم - وبالنسبة ذاتها تقريباً ، مجال الربح والخسارة معاً .

منطق الجبان هنا لا يغامر . فيتكفىء على ذاته ويضحي بالحرية بحجة مطلب السلامة . أما الجريء الشجاع فيركب مركب المغامرة مراهناً على النجاح والكسب ومستعداً في الوقت ذاته - وبعد أن يعمل جميع ما بوسعه أن يعمل ويحتاج ما بوسعه الاحتياط له - مستعداً أن يقبل بالخسارة التي يبنى بها نتيجة لمغامرته .

والمنطق الثاني هو منطق الحضارة الانسانية - والا فلماذا يركب إنسان طائرة بدل السيارة ؟ أو يمتطي الحمار ؟ أو الجمل ؟

ومن هذا المنطلق يتبرر الربط بين العدل والقوة في تاريخ الفكر السياسي . ولم يكن التقليد المعروف فيه . بل العكس هو الصحيح . العادة ، كانت وفي إطار معطيات حضارية معينة ، الفصل بينهما لا الوصول . وتغيرت تلك المعطيات واكتشفنا ، لحسن حظنا وحظ النظرية السياسية ، كيفية الربط بينهما . وتمايزت لدينا مركز وصلتهما ومراكز فضلتهما .

العدل والقوة⁽¹⁾

عرف تاريخ الفكر السياسي أكثر من محاولة للتمييز - حتى الفصل القاطع ، بين العدل والقوة . نختار من هذه المحاولات إثنين : المحاولة الافلاطونية والمحاولة الروسية .

نفعل ذلك لنين : أولاً ، أن الفصل بين المقولتين المذكورتين هو فصل جوهري وضروري للتنظيم السياسي والاجتماعي المشكور ، وثانياً ، إنها وإن انفصلتا أصلاً كمقولتين وصفتين للعالم الخارجي ، فإن الانسان ، وهذه ميزته الجوهرية ، قادر على جمعها في تصرفاته .

(1) ملحم قربان ، محاضرات في تاريخ الفكر السياسي في المصور القديمة والوسطى : سنة 1967-1968 ، ص 1 .

ومن ثم تنتقل الى القانون الطبيعي الجديد الذي هو موضوع إلتزام لبنين أن هذا القانون - وبهذا الاطار المعطى وعبر الانسان الملتزم بتحقيقه - قادر على جمعها .

1 - المحاولة الافلاطونية

تعتبر جمهورية افلاطون اطروحة مفصلة تتمحور بحوثها جميعها حول تعريف العدالة .

كيف تتميز العدالة عن حكم الاقوى ؟

لقد حاول افلاطون ، في جمهوريته⁽¹⁾ ، أن يدحض رأى تراسيماكس القائل :
« العدالة هي حق الاقوى » . أو « العدالة هي مصلحة الاقوى » .

أ - « الأقوى » = « صاحب الجسم القوي »

ويتساءل عما تعنيه كلمة « الاقوى » في هذا التعريف ، فهل هي تعني الاقوى جسدياً ؟

وكان الجواب نفياً قطعاً . ولا يحتاج مثل هذا الجواب الى تبرير . ذلك لأنه من الواضح اننا اذا ما عرفنا العدالة بقولنا أنها العمل لمصلحة الأقوى، وإذا سلمنا بأن « الاقوى » هو القوي جسمياً ، لاضطررنا الى الأخذ بشريعة الغاب أساساً للمجتمع . وهذا مما لم يرق طبعاً للذوق الاغريقي المتمدن وعلى الاخص الطامع في تهذيب هذا الذوق - مثل سقراط المعبر عن آراء افلاطون في الجمهورية .

أن يتعالى المجتمع الانساني على شريعة الغاب كان ، بكلمة ثانية ، أحد مفترضات الحضارة الاغريقية . من هنا تبدأ مأساة الانسان السياسي . ومن هنا كذلك يتطلق مفهوم « السياسة » ذاتها⁽²⁾ . فالسياسة حالة طالما تمتع بها الإنسان لعدم قبوله بشريعة الغاب من جهة ولعدم تمكنه ، من جهة ثانية بتحقيق المجتمع المثالي⁽³⁾ « المجتمع الأفضل » .

(1) افلاطون ، الجمهورية ، الكتاب الاول ، الفصل الثالث .

(2) ملحم قريان ، النهضة والسياسة ، طبعة ثانية مزيلة ومنقحة ، دار الطليعة بيروت ، 1969 ، ص 348 وما يليها .

(3) ملحم قريان « الاخلاق والمجتمع » ، طبعة ثالثة ، بيروت ، 1974 ، ص 7 .

ب- « الأقوى » = « الحاكم » :

وعندما يستبعد هذا التعريف للأقوى ينتقل الى تعريف آخر له : أى الحاكم .

ويضع أفلاطون هذا التعريف على محك الاسلوب السقراطي . وتجري بين سقراط وبوليباركس المناقشة الجدلي الكتيكية التالية :

« س - أخبرني إذن ، ألا تعتقد بأنه من العدل طاعة الحاكم أي « القوي » ؟

ج - نعم .

س - هل هو معصوم عن الخطأ ؟

ج - بالطبع لا .

س - وبوضعه للقوانين قد يحسن كما وأنه قد يخطئ ؟

ج - بدون شك .

س - وإنه يحسن عندما تكون القوانين بمصلحته . أما عندما تكون هذه القوانين ضد مصلحته فإن عمله هذا هو عمل طالح .

ج - نعم .

س - ولكن على المواطنين على كل حال أن يطيعوه . وفي طاعتهم هذه إنما هم يقومون بما هو حق وعدل .

ج - بالطبع .

س - وإذا كان الامر كذلك ، حسب قولك ، فيكون من العدل أن يفعل المواطنون ما هو ليس بمصلحة الفريق الأقوى أو الحاكم . كما وأنه من العدل أن يفعل المواطنون ما هو بمصلحة هذا الحاكم .

ج - ما هذا الذي تقوله ؟

س - بالضبط ما قلته أنت على ما أعتقد . ولكن دعنا نتمعن بالامر ثانية . أولم تعترف بأن الحكام ، عندما يسئون بعض القوانين للمحكومين ، قد يخطئون في تقدير مصالحهم ؟ وفي نفس الوقت ذهبت الى أنه من العدل أن يطيع المواطنون هذه القوانين - أو ليس كذلك ؟

ج - نعم .

س - هذا يعني أنه من العدل أن يقوم المواطنون بأعمال ليست بمصلحة الأقوى أى الحاكم . لأن هذا ، لسبب ما ، كقصر النظر أو قلة المعرفة ، قد يطلب من محكوميه أن يعملوا ما هو مضر بمصلحته . وأنت تقول أنه عدل أن يفعل المحكومين ما يطلب منهم . وفي هذه الحالة ، يكون واجبهم عكس ما

(1) = هي علاقة المساواة أو إذا فصلت المرافقة .

ذهبت اليه بالهام ، لان الضعفاء عندئذ يقومون بفعل ما يضر مصلحة الاقوى . يجب أن ترى - وأنت الذكي الخارق الذكاء - كيف يتبع هذا الاستنتاج من المقدمات التي بدأت منها ؟
ج - نعم يا سقراط قال بولاركس . هذا عما لا ينكر .

ج - « الاقوى » = « مصلحة القوي » = « ما يعتقد الاقوى من مصلحته » :

ويحاول كلايتوفون أن يتدخل بعد هذا ، فيرادف بين « مصلحة الاقوى » وما يعتقد الاقوى بأنه من مصلحته . غير أن هذا لا يجديه فتيلا . لأنه إذا ما أخطأ الاقوى دعا المحكومين الى عمل ما يعاكس مصلحته .

د - « الاقوى » = « الحاكم المعصوم عن الخطأ »⁽¹⁾

بعد ذلك يعود كلايتوفون فيرادف بين الاقوى والحاكم المعصوم عن الخطأ . ذلك لأن ارتكاب الأخطاء من مظاهر الضعف .

هنا يقابل أفلاطون بين « الطبيب »⁽²⁾ و « الحاكم » . ولكن الطبيب هو الاقوى وهو بتطبيه المريض يخدم مصلحة الأضعف . فالاقوى إذن يخدم الأضعف وليس العكس .

فالنظرية القائلة بأن العدالة هي العمل بمصلحة الاقوى هي نظرية ضيقة وضعيفة لا يمكن للعاقين القبول بها . وهكذا يجب علينا ، من زاوية هذه الحجج ، أن نفرّق بين العدل والقوة . وهكذا يكون لأفلاطون ، والفكر الإغريقي الإيجابي ، ما يريدان !

II - روسو يعالج القضية :

وحوال أيضاً روسو في العقد الاجتماعي أن يدافع عن النظرية ذاتها . وإن كانت محاولة روسو أضعف منطقياً من محاولة أفلاطون فإنه من المفيد لدارسي السياسيات أن

(1) هذا مثل واضح على الاسلوب الديالكتيكي السقراطي . وأهم عناصره التي يتناساها البعض أحياناً هي تلك التقديمية أو الارتقاء بالبحث من مستوى الى مستوى أعلى أو اقوى : أى من مستوى يصح عليه إنتقاد نظرية الى مستوى تتخطى عليه النظرية الانتقاد المرجح ضدها .

(2) لقد طغى على تفكير أفلاطون الميل الى اعتبار الحاكم طبيباً للمجتمع . وينعكس هذا الميل في نظريات أفلاطون السياسية المركزية كالقول بالطبيعة العضوية للدولة وكالقول بأن السعادة هي في نهاية المطاف نوع من الصحة لمجتمع عضوي يقوم كل عضوه به بالهمة التي خصته بها الطبيعة على أكمل وجه .

ولقد غاب المفكرون اللاحقون هذا الميل عند أفلاطون . وزعموا أن هنالك فوارق مهمة ومتعددة بين السياسي والطبيب وأن التماسي عنها يشوّه المفهوم الحقيقي للسياسة ، كما يشوّه المفهوم الحقيقي للانسان والمجتمع وه للعضوي .

من هنا تبدأ محاولات تعريف « عضوي » تعريفاً يدافع عنه بمنطقية ومنهجية وعلمية .

راجع لثل هذا النوع من التعريف كتابنا الحقوق الانسانية .

يقابلوا بين هاتين المحاولتين في تاريخ الفكر السياسي . ونرى أنه من الضروري عرض هذه المحاولة الروسية ، لأن لنا رأياً نقدياً في المحاولتين - محاولة أفلاطون ومحاولة روسو - ولأن عرض نظرية روسو يجعل على الأرجح هذا الرأي أسهل مأخذاً . ولو لم يكن للرأي قيمة هامة فيما يتعلق بفهم النظرية السياسية إجمالاً لاستغنيا عنه .

يقول روسو : (1)

آ - « القوة صفة مادية ، وبالتالي فلا يسعني الا ان اتساءل كيف يمكن ان يكون لها مفاعيل ادبية » .

يفترض هذا القول الفصل القاطع بين الماديات والادبيات . وهذه هي دعوى عما نوثيل كانط (2) . ويفترض كذلك ، الإفتراض المشكوك فيه عملياً ، لا الفصل التام وحسب بين الماديات والادبيات بل وكذلك عدم التفاعل المتبادل أو التأثير والتأثر بين النوعين لا مباشرة ولا مداورة .

ب - « لأن نخضع للقوة هو عمل ضروري يفرض علينا فرضاً وليس لنا به خيار . على أفضل الاحتمالات هذا الخضوع هو من الحكمة الواقعية . فبأي معنى هو واجب ؟ » .

بكلمات ثانية الحكمة الواقعية شيء والواجب شيء مختلف تماماً ولا يصح أن يلتقيا ولا بطريقة من الطرق . إن بناء جسر بين المنطقتين عملية مرفوضة قبلها - الرفض الذي نرفضه (3) .

ج - « افترض ، لبرهنة ، أن هذا الحق المزعوم واقع . النتيجة في رأيي لهذا الزعم هي خليط من الترهات التي لا تقبل تفسيراً . ذلك لأنه إذا كانت القوة تخلق حقاً ، ولأن العلول يتغير مع العلة ، فكل قوة أقوى من الأولى تنتزع الحق منها . وحالما يصبح التمرد ممكناً مع شيء من الحصانة ، يصبح عدم الطاعة أمراً مبرراً ، ولكون الأقوى دائماً صاحب الحق ، الشيء الوحيد الذي يهم إذن هو أن تعمل على أن تصبح الأقوى . ولكن أي حق هو هذا الذي يضمحل حينما تضعف القوة ؟ » .

يقصد روسو في هذا المقتبس أن يفضح شائبة فكرية : أن « القوة الراضخة » غير « القوة المنتصرة » . وتصح حجتة على الصعيد الفكري المحض . أما على الصعيد العملي فالقضية تختلف اختلافاً مهماً (4) .

(1) - العقد الاجتماعي - الكتاب الاول ، الفصل الثالث .

(2) Immanuel Kant, Critique of Practical Reason.

(3) لتطبيق هذا الرفض - عملية فلسفية ذات أبعاد سياسية وحضارية إنسانية - تطبيقاً يفاخر بهندسته وإنجازاته الفلسفات الحضارية المستحدثة راجع كتابنا الواقعية السياسية .

(4) تتصل هذه القضية بمسألة هامة جداً ، مسألة ، هل تخلق القوة حقاً ؟ ونذهب الى أنها ، أحياناً ، وعملياً ، تفعل . ونجدر بنا للملاحظة هنا أنه عند هذه النقطة بالذات تمد الواقعية جذورها في التاريخ الواقعي اللسانية بطريقة ترتبط به بقوة وصمود وتستتب للبررات القانونية ، حتى ، والادبية الاخلاقية ، ربما .

د- « إذا ما أكرهنا على الطاعة ، لانتفت بذلك حاجتنا الى الطاعة المبينة على الواجب ، وإذا لم نكره على الطاعة ، نغنى من واجبها . فمن الواضح أن كلمة « حق » لا تزيد شيئاً مفيداً على مفهوم القوة : ففي هذا السياق إذن هي لا تعني شيئاً عن الاطلاق » .

يرى القارئ المدقق تحكماً تعسفياً في هذا الحكم . ذلك لأنه حياتياً قد يتواجد الامران في تصرف إنساني معين . وأن يعمل الانسان المتصرف أحد هذين الأمرين ويخضع للأخر هو عمل يتحمل المتصرف نفسه مسؤوليته . وواضح أن روسو يشرع لهذا المتصرف بفرضه عليه حالة واحدة من اثنتين يقدر هذا المتصرف بفضل حريته ان يختار حالة منهما .

هـ- أطع القوة السائدة . إذا عني هذا لا تقاوم القوة ، فإنه إرشاد حكيم . غير انه سطحي جداً . اقدر ان اقول انه لا يخالف أبداً » .

وهنا أيضاً يورط روسو نفسه في خطأ مبين . إذ ان هذا الارشاد قد يخالف . في الواقع قد خولف تاريخياً . وهل هو حقاً إرشاد « حكيم » ؟ يتوقف الحكم النهائي بذلك على دراسة الظروف ذات العلاقة .

و- « انا اوافق على القول بأن جميع القوى مصدرها الله . ولكن هكذا المرض . فهل هذا يعني اننا لا نسمح لنا بدعوة الطبيب ؟ » .

هذا صحيح . ولكن ما قيمة الاعتراف به لموضوع بحثنا ؟ وتبقى الإشارة إليه ، مع ذلك ، ملاحظة ذكية جداً . غير أنه يبقى أقرب الى « التذاكبي » منه الى الذكاء الحاذق الثاقب النظر .

ز- « يفاجئني قاطع طريق في غابة . الا يجب ان اسلمه كيس دراهمي مكرها ؟ وافترض انه بإمكانني التمتع ، فهل انا ملزم ضميرياً بتسليمه ؟ اوليس من المؤكد ان المسدس الذي يجمله بيده هو أيضاً قوة ؟ » .

إن الجواب القلبي على السؤال الأول هو جواب لا يستفيد من تطبيق المبادئ المنهجية الصحيحة . وعندما تنبه الى تلك المبادئ تعرف أن الجواب الصحيح عن هكذا تساؤل يختلف باختلاف الاشخاص والظروف .

« دعنا نفر إذن بأن القوة لا تخلق حقاً ، وبأننا ملزمون بطاعة السلطات الموسَّعة وحدها » .

هل تخلق القوة حقاً ؟ هذه قضية ضخمة تتطلب معالجتها نفساً طويلاً وجهوداً مضنية . أضعف الانتقادات التي يصح توجيهها لروسو هنا هي أنه يتسرع في الوصول الى موقف منها . وقد يكون هذا الموقف ، بعد الدرس والتحليل ، خطأ مبنياً .

ج - تحليل ونقد :

إن النظرية التي يدافع عنها روسو ، كسلفه أفلاطون ، هي : « أن العدالة ليست حق الأقوى » ، أو إذا شئت ، أن العدالة شيء والقوة شيء مختلف تماماً .

أما الاسباب التي يلجأ إليها في دعم هذه النظرية :

1 - التمييز بين الماديات والادبيات (أ ب ج د) . ولكن هذا هو بالضبط ما ينبغي برهانه .

2 - التمييز بين الخضوع للأمر الواقع الذي هو حكمة واقعية في أفضل الحالات

والخضوع الطوعي المبني على اقتناع بواجب (ب ، هـ ، ز) . ونرى هنا التمييز

الموثوق بين الالتزام والالتزام .⁽¹⁾

3 - اللجوء الى المعنى اللغوي المتعارف عليه بين الناس والذي يدعم التمييز بين « الحق »

و« القوة » (د) .

4 - استخدام التمييز بين الحق والقوة أو بين الادبيات والماديات ليبرهن نظريته بواسطة

بيان الخلف عن طريق مبدأ العلة والمعلول (ج) .

5 - إن القول بأن مصدر القوة هو الله لا يعني ضرورة وجوب إطاعتها (و)

6 - الحق هو أمر دائم . ما كان حقاً يوماً يبقى حقاً أبداً . أما القوة فهي أمر وقتي يتغير مع

الظروف (ح) .

إذن ، ان برهاناً كهذا ، لكي يكون مقنعاً ، لا يستند الى مبادئ المنطق وحدها .

وفي جميع أطوارها كانت النظرية السياسية تساند من جهة اعتبارات جمّة - حوادث

تاريخية ، معتقدات دينية ، بناء المجتمع الطبقي والاقتصادي ، تقدم العلم ومدى انتشار

المبادئ العلمية المعاصرة⁽²⁾ . إن هذا التداخل بين النظرية السياسية والعوامل غير

السياسية يجب أن لا يغرب أبداً عن ذهن الدارس للسياسيات .

ومنطلقاً من هذا المبدأ نرى أن برهان روسو المدروس سابقاً يربط السياسة ربطاً

وثيقاً :

أولاً : - بالمنطق ، عن طريق ما سمي ببيان الخلف ومبدأ السببية⁽³⁾

(1) يرجع لكشف هذا المفهوم وطبيعة خطورته كتابنا المنهجية والسياسة . وخصوصاً ربطه ، عن طريق تحليل القانون

الطبيعي ، بمفترض حضاري هام . ويتبين عند هذه الوصلة بالذات مقدار ما تقوم به ، وعمقه ، وخطورته - إذ ينقل

محور التفكير الحضاري الذي تعرف من « ثابت » « الالتزام » الى ثابت « الالتزام » هذا إذا ما تبنينا لغة أرغيليس حيث

يقول : « أعطني نقطة ثابتة لا تنقل لك العالم بأسره » . فعل منهج هذا القول « ندعي » أننا ننقل محور الحضارة

الإنسانية بفضل نقل أحد مفترضاها الأساسية !

(2) وعند التدقيق لا يصح أن يعتبر برهاناً على الإطلاق لأن الربط بين مقوماته ونتائجه مفقود تقريباً .

(3) راجع للمنهجية والسياسة ص 390 لتأثير نظرية نيوتن على مفهوم الديكتاتورية للمتصفة .

ثانياً : - بالجو الديني السائد . وهذا الجو أصبح في عصر روسو جواً علمانياً على الاغلب . ولو لم يتهيأ مثل هذا الجو العلماني لما استطاع روسو أن ينفي الربط الوثيق بين مبدأ « مصدر القوة هو الله » من جهة وبين مبدأ « عدم وجوب إطاعتها » من جهة ثانية . إن قولاً كهذا مثلاً في القرون الوسطى هو ضرب من الجنون المطبق (١) .

ثالثاً : - التمييز بين الأدبيات والماديات (1 أى أ و ح و د) وما ينتج عنه لغوياً (3 أى د) وقد حاول بعض المفكرين الذين راودتهم فكرة جعل الاخلاق علماً دقيقاً أن ينفوا هذا التمييز أو على الأقل أن يخففوا من حدته . ومن هذا الاتجاه المدرسة المنفعية في الاخلاق والسياسة والنظرية التطورية في علم الحيوان وفي الاخلاق والاجتماعيات . غير أن هذه المحاولات لم تثبت جدارتها العلمية فاضطرت الى التراجع بعض الشيء عن مدعاها .

رابعاً : - وأخيراً يميّز روسو - الامر الذي لا مهرب منه لكل من يتعاطى الاجتماعيات عامة والسياسة على الاخص - بين الحكمة الواقعية ومنها الخضوع للامر الواقع عندما لا تكون في اليد حيلة ضده ، وبين الحكمة المثالية أو المبدئية من جهة ثانية . وينبع هذا التمييز من التمييز بين النظرية والتطبيق . ولما كان تحقيق مبدأ معين أصعب بكثير من القول به والايمان بصحته كان من الضروري أن نحافظ على التمييز بين الامر الممكن تطبيقه والامر الذي وإن لم يطبق هو الكمال بعينه .

وتزداد أهمية هذا التمييز في معرض بحثنا للقانون الطبيعي ، وللالتزام . ما هي الحكمة الواقعية ؟ وما هي « الحكمة المبدئية » ؟ وأيهما يختار الملتزم في ظروف معينة وضمن إطار معطيات محددة ؟ .

منهجياً هذه أسئلة يسأل عنها بالنهاية صاحب العلاقة نفسه . ومن العبث البحث فيها بمهزل عن تفهم الامور الاولية الكثيرة عنه . ومن الخطأ الفادح التشريع (١) بخصوصها . وهذا من متطلبات الثقة التي يضعها الملتزم بالملتزم .

وهل هنالك مبررات ، او يمكن ان تكون مبررات ، لجعل هذه الثقة كاملة ونهائية ؟ كلا . هذا على المستوى الفكري الفلسفي المحض . ومن هنا نظل ثقتنا ، ان كنا ملتزمين ، بالملتزمين نوعاً من المغامرة .

(1) وجاء في (Summa Theologica) للقدّيس الاكبريني (Thomas Aquinas) وكان هذا معيّراً عن الجو العام للقرون الوسطى . « مصدر جميع السلطات الانسانية هو الله . والذي يقاوم هذه السلطات في نطق شرعيتها إنما هو يخالف أوامر الله أخذاً عن الرسول (في الرومانيين 13: 2) » .

(2) راجع لذلك المنهجية والسياسة ، طبعة ثانية مزيّلة ومتمحة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1969 ، الفصل الرابع بحث : « مفترضات منهجيتنا ومبرراتها وحدودها »

اما على الصعيد العملي ، فيكفي ان تساند هذه الثقة بينات واسانيد وروحية وبنيان شخصية - معا لدى الوائى والموثوق به مما يجعلها مغامرة تبشر بالنجاح وتساعد على الرهان المؤمن .

تبقى معرفة مال للجمع بين القوة والحق والعدل من حسنات .

ومتى اجتمع الحق والقوة ضاعت على العابثين بالحياة الاجتماعية ، وطلما عاث هؤلاء بالحياة الاجتماعية فسادا ، فرص استغلال ضعف الحق لصالحهم وقّلت ، ان لم نقل انتفت تماما ، امكانات المتاجرة بالعدالة سلعة تباع وتشترى في سوق النخاسة (1) .

نقول « قُلت » ولا نجرؤ على البت بالنفي المطلق لهذه الامكانات الاستغلالية لاسباب منهجية تحقيقية كذلك . ويعود هذا الى طبيعة تركيب القانون الطبيعي الجديد وعلاقته بالظروف الحياتية التي تدعو اليه سبباً وبالتالى بالوقائع الحياتية أيضاً التي تنتج عنه مسيئاً .

ربّ ملتزم أخفق في ممارسة التزامه ممارسة ناجحة مئة بالمئة . عندما نجبه بهكذا معضلة نجابه مشاكل عدة منهجية وفكرية ونظرية وعملية . إذا دلّ هذا على شيء فإنه يلفت نظرنا الى حدود التزاميتنا من جهة ويعلمنا شيئاً من التواضع والواقعية من جهة ثانية .

نعم لقد ادعينا الكثير من الحسنات للقانون الطبيعي الجديد ، وهو حقاً يستحق ذلك الادعاء . ولكن هذا لا يعني اننا نعتقد أن للقانون الطبيعي الجديد في إطار الالتزامية التي تؤمن إطاره الحضارى مركزاً يتمتع بقدرة سحرية عجيبية لحل جميع مشاكلنا السياسية . إن هذا لأبعد ما يكون عن الواقع من زاوية نظرة موزونة . تظل مشاكلنا ، في نهاية الامر ، ولو على مستويات مختلفة ومتعددة ، تتطلب من ذوى العبقرية فينا شحذ عبقريتهم للسير بنا على طريق التقدم والفلاح .

ومن هنا يعاد السؤال الذي تكرر عبر العصور :

هل تبرر الغاية الوسيلة ؟

وما يصح على « الطبيعة الانسانية » من منهجيات السؤال والجواب ، وما يتبع عن جوابها الصحيح أو المفضل ، يصح كذلك بالنسبة لسؤال اكتسب أهمية خاصة في تاريخ الاجتماعيات والاخلاقيات والسياسيات معاً : هل تبرر الغاية الجيدة الوسيلة السيئة .

(1) هذا أضعف الايمان . وأقواه رفع راية الحق تجاه جميع الظلمين على مختلف هوياتهم . وبين أضعف الايمان وأقواه مراتب تعددت مشاربها السياسية وأشكالها الاجتماعية .

هنا كذلك ليس الجواب الصحيح « نعم » . كما وأنه ليس « لا » .

ليست القضية بهذه السهولة . والمبادئ التي تقرر الجواب الصحيح في إطار موضوعي وحياتي معين تتعدد وتشعب إعتباراتها ذات العلاقة بالقرار النهائي . منها وأهمها ربما ، إننا ملزمون ، حضارياً على الأقل ، بمساندة الخير ومحاربة الشر .

وفي ظل هذا المقياس ، وفي إطار الاعتبارات الموضوعية والحياتية جميعها ذات العلاقة العلمية بجوهر البحث ، يتبين للباحثين المدققين ، أى النقاد ، كما يتبين ، للقائمين بالأعمال المسؤولة ، أى صانعي التاريخ - وكلنا صانع لتاريخ حياته على الأقل أن الموقف المبرر من قضية التبرير المطروحة يتغير نسبياً - هذا على الرغم من استناده الى أحكام ثابتة ، كوجوب مساندتنا للخير ومعاداتنا للشر ، من جهة ، وإلى وقائع وعلاقات موضوعية قائمة من جهة ثانية . وهذا هو بالضبط ما ينشأنا من هوة النسبية القاتلة للمعرفة وللمسؤولية . وهنا أيضاً نعتبر من أخطاء الماضي ونوظف الابتكار !

هذا هو القانون الطبيعي الجديد ، إذن تغيرت طبيعته ومحتوياته وبالتالي تمتع بشرف الإنتماء الى العالم المعيش - عالم الانسان الملتمزم .

وفي هذا العالم يجذر وينمو ويزهر ويشمر . وليس من الممكن أو الواقعي أن يطلب منه ما لا يقدر هذا العالم أن يقدمه له من معطيات الحياة . هذا هو إطاره الحيوى ومجاليه . ولكنه ، وإن تأثر بهذا الاطار ، فلا يكتفي بهذا الدور السلبي وحده . إنه له وفي هذا الاطار بالذات تأثيرات كثيرة ومهمة .

يهمنا منها الان التفاعل العضوى بينه وبين طبيعة الملتمزم بقصد تطوير هذه الطبيعة وما يتناسب مع الحرية الأصيلة والتنظيم الافضل للمجتمع وتحقيق الغايات المرجحة من قبل أصحاب العلاقة - الغايات التي أثبت تاريخ الحضارة الانسانية صحتها وفائدتها وسلامة مطاوبها الغائية المستقلة . ومن هذه الزاوية يتشابك تحقيق هذا القانون والموقف ، أو بالأحرى ، مجموعة المواقف المبررة ، التي تتحكم فيها القيم الكبرى للانسانية ، في إطار الرد الانسب ، أو الوجود ، على السؤال : هل تبرر الغاية الوسيلة ؟ .

لكل موقف ملتمزم منطق ومعطياته . ولهذا قد يختلف موقف عن موقف آخر للملتمزم ذاته . غير أن هذا لا يعني النسبية الاعتبارية في تغير المواقف . ذلك لأن الملتمزم مقياسه المستقلة التي يتخذ مواقفها بالاستناد إليها . ولأن له كذلك قيمه الكبرى التي توجه أحكامه بالنسبة لتلك المواقف . ولأن له ، قبل كل هذا مبادئ التزامه . وإذا بقيت مواقفه نسبية ، لأنها بعد كل شيء وقبله ، تظل مواقفه ، فإن تغيرها وتطورها المشروعين

يتمحوران حول ثوابت . وهذه الثوابت ذاتها هي ما ينقذه من منزلقات النسبية الاعتبارية . وأما النسبية الموضوعية فهو نفسه ، ولأسباب منهجية وحياتية ، فلا يريد ، إذ ليس من الحكمة أن يريد ، أن يتخلى عنها .

وهكذا يتمكن الملتزم ، وإن بكثير من المسؤولية والصعوبة ، من الجمع بين الثبات - ثبات الغاية الأبعد ، نجمة القطب القصوى ، التي توجه حياته وتوحي بمشاريعه - وبين الصيرورة ، صيرورة الحياة الدائمة وما يرافقها من معطيات مستجدة تتطلب منه التغيير والتكيف فيحافظ على إمتيازات حريته - المعطى الأهم والابقى للإنسان ، المعطى الذى إن حرمه أو تنازل عنه ، فقد إنسانيته وإمكانية تطورها التطور المسؤول . عندها يصبح عالمة على سواء .

من حق الإنسان أن يقبل كونه عالمة على غيره . وربما كان هؤلاء كثرة في كل مجتمع . غير أن هذا « الامتياز » لا يمكن أن يتمتع به جميع أفراد مجتمع يعني أن يواكب ركب الحضارة . وقد ينقذ رجل فذ فرد مجتمعاً بأكمله من هذه الورطة .

فعلى الإنسان ، كفرد وكمواطن ، أن يختار : إما أن يتمتع بإمتياز كونه عالمة ويصبح ورقة في مهب الرياح ، وإما أن يتحمل مسؤوليات الجهاد وصعوبات السير مع مركب الحضارة الإنسانية . وليس من مبرر للبحث في الالتزام وفي الصيغة الجديدة للقانون الطبيعي إلا من هذه المظلة الطموحة . إننا ، ومن هذا المثل المنفتح على العالم أجمع وعلى الكون بجميع جهاته ، لنترصدها الحضارة الإنسانية ، ونُدعي ، وهذا مقياس طموحنا ، أن للالتزام كما نفهمه ، وللقانون الطبيعي بصيغته التي نقترحها ، منجزات لا تنكر ، من قبل الحكم العادل والعلمي والمنصف ، في دفع عجلة الحضارة الإنسانية مثقلة بترائها الحي ، على مراقبي التقدم والسلام .

القسم الثالث
مقدمات حضارية للصيغة الجديدة
للقانون الطبيعى

مقدمات حضارية للصيغة الجديدة للقانون الطبيعي

القانون الطبيعي الجديد لم يكن ممكناً لولا بعض الانقلابات في المواقف الحضارية⁽¹⁾ والذهنية المعاصرة . ولولا هذه الانقلابات لما توفرت صيغة جديدة للقانون الطبيعي . وإن توفرت ، لما كان ممكناً القبول بها . ومن باب أولى لما تمكنا من الدفاع العلمي القوي عنها .

الموقف الاول : يتبنى النظرية القائلة بأن الإنسان يقدر أن يعرف الحق والعدل وأن يتنكر لها .

يعتبر هذا الموقف في الإطار الحضاري والتاريخي للبشرية المتقدمة موقفاً مستحدثاً . لوجوبه به أحد الأغارقة القدماء مثل سقراط أو أفلاطون أو أرسطو لاعتبره موقفاً ينطوي على تناقض فاضح ، فالإنسان في عرفهم حيوان عاقل . ومهمة العقل هي التفتيش عن المعرفة . ومتى وجدت هذه ، تصرف الإنسان ، بحكم كونه إنساناً ، في ضوء هذه المعرفة ، بلا تردد ولا إبطاء .

لم يكن الربط بين المعرفة والممارسة في نظر الاغريق مشكلة تحتاج الى بحث وتخطيط وجهد . لم يكن يخطر في بال أحدهم - أحد هؤلاء المفكرين ، الذين يمثلون قمة الحضارة الاغريقية ، إن إنساناً عرف الحق أو العدل يمكنه أن يتصرف تصرفاً مخالفاً لهذه المعرفة . وإن خطر هذا لهم على بال ، لاستغربوه واستهجنوه .

لذلك كانت تنصب جميع جهودهم على المعرفة . أما تطبيق هذه المعرفة متى تكونت فهو أمر يؤخذ من باب تحصيل الحاصل .

غير أن هذا الموقف الاغريقي ما لبث أن انكشف - خصوصاً في إطار الفكر

(1) تراجع مقدمة حضارية مغايرة ،

ملحم قربان ، النهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيّدة ومتقنة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، الفصل الثالث ، مقطع : « التشريع والذهنية الحضارية »

الوسيطي والحضارة الوسيطية التي كَوّن الدين اقوى محاورها . وكانت « الخطيئة » هي التي ساعدت المفكرين على كشف ضعف الافتراض الاغريقي . كثرة الذين يعرفون المحرمات الدينية ، يفعلونها بالرغم من تلك المعرفة . وكثرهم الذين عرفوا وصايا الدين ولم يكن باستطاعتهم تنفيذها .

من هنا تبين للاختبار الشعبي أن معرفة الحق والعدل والخير ليست وحدها بكافية ضماناً لتطبيق هذه القيم في الممارسة الحياتية العادية . ومنذ ذلك الحين حتى اليوم توجد فجوة ، بين المعرفة وممارسة تلك المعرفة .

غير أن أهمية هذه الفجوة ، وربما قلنا الهوة العميقة ، بين المعرفة الصحيحة من جهة والتصرف في ضوئها وبوجيها من جهة أخرى - نقول إن أهمية ذلك ظلت غائبة عن وعي الحضارة الحديثة .

ما دفع هذه الاهمية الى مقدم المسرح الفكرى إعتبار منهجي وفكري معاً .

لماذا نعرف الحق ؟ هل تكفي المعرفة مبرراً لذاتها بذاتها ؟

وكان هذا المثال مقبولا ومتبنى في الحضارة الاغريقية . تبرر المعرفة ذاتها . يكفي الانسان شرفاً أن يعرف (١) .

وكان تقدم العلم والتكنولوجيا ، وكان التركيز ووضع النبرة على الفعل على العمل . وكانت الفلسفات البراغماتية (٢) وركزت هذه بدورها على أهمية الفعل وخصوصاً بالنسبة للعلم .

وجاءت الماركسية . وبلسان مؤسسها ركزت أكثر وأكثر على العمل . « حاول الفلاسفة في الماضي تفسير الكون ، يهمنان نحن أن نغيره » (٣)

وإنك لترى سابقات تاريخية كثيرة لهذه الفكرة (٤) .

(1) آ - ويظهر ان المثاليين التاليين يتكروا لهذا الموقف من المعرفة .

(a) كل تجسم لا اعتداه به لا إبسلي لاح ام غربا

(b) الشهر الى ماقي منه فقله عذاي لميليش ؟

ب - الدكتور كمال يوسف الحاج .

(2) C.I. Lewis, A Theory of Knowledge and Evaluation.

(3) Karl Marx, Theses on Feuerbach..

(4) « وقال اعملوا فأسرى الله عملكم ورسوله المؤمنون » (سورة التوبة 105) .

لماذا نعرف الحق؟ لنعمل على ضوئه . ولعبت المنهجية المؤتمنة دورها . مقومات⁽¹⁾
هذه المنهجية خمسة : الافتتاحية والايجابية والامانة الفكرية وقواعد المنطق والبيئة . ثلاث
مقومات ذاتية واثنتان موضوعية . ولا تتكامل المنهجية وتوتري ثمارها الا بتعاون هذه
الاركان الخمسة وبمساندتها بعضها البعض . هذا صحيح ومهم . انه الموقف الموزون
الوحيد . ولكن فقط في إطار الحاضر .

أما من مرتقب الماضي ، وربما كذلك من زاوية النظرة الى المستقبل ، أيها أهم
عناصر المنهجية الذاتية أم العناصر الموضوعية ؟
وكان العرف والتقليد الحضاريين السائدين وضع النبرة على الموضوعية . فإشارة
السؤال إذن فيها تحد . ويزداد التحدي عندما يتخذ موقف يقول بأفضلية وأسبقية المقومات
الذاتية⁽²⁾ .

والبررات ؟ كثيرة . أهمها ؟ وصف واقع مغزاه أنه لولا المقومات الذاتية لما كان
للمقومات الموضوعية الأهمية التي تستحقها .
يقدر الإنسان أن يعرف الحق ويعمل ضده . حتى معرفة الحق : السعي وراء
البيانات والتفتيش عنها ، وترتيبها وتقييمها وغربلتها متى وجدت ترتبط بالدوافع الذاتية .
الذاتي أهم ، في إطار يجمع بين الذاتيات والموضوعيات ، ولكنه وحده خطير
وعقيم .

وكيف الجمع . وإذا كانت هنالك ساقية تمر بين المعرفة وبين ممارسة المعرفة فما هو
الجسر الذي يربط بين الإثنين ؟
نفترض الالتزام ليقوم بهذا الدور .

لم تعد المعرفة مثال الإنجاز الإنساني⁽³⁾ أصبح الفعل - هكذا في العلم وفي
الفلسفات البراغماتية وفي الماركسية . وتليس الفعل الخلاق المبدع صبغة من الوهة . في
هذا العمل الخلاق المبدع مشاركة للإنسان والله !⁽⁴⁾ .

وفي إطار الالتزام تصبح التبادعية من المهمات الانسانية المتبغاة .
هذا إنقلاب في الذهنية - إنقلاب لا يرفض التراث ولا يهمله بل يعصرنه .

(1) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، دار الطليعة بيروت ، 1969 ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة الفصل . « مقومات
المنهجية » .

(2) هكذا كانت في جمهورية افلاطون مثلا . القمة التي يبلغها الفيلسوف كانت ان يتأمل عالم المثل . وهكذا كانت عند
افلوطين . وفي هذه المرحلة بالذات يحقق الانسان المثوق الفيلسوف انسانيته - اعل ذرى الانجاز الانساني . وفي
هذا ، ولذلك ، تتحقق سعادته الحقيقية .

(3) ملحم قربان الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت 1969 . الخاتمة .

وأصبح الانسان يملك زمام الربط بين المعرفة من جهة والممارسة المستفيدة من هذه المعرفة من جهة ثانية . لم يعد آلة (١) متى عرفت نفذت .

وأكثر من ذلك ، وبالمقابل ، يمنع الالتزام العالم نفسه من ممارسة الغش (٢) .

ومالت كذلك كفة الميزان - ميزان الافضلية والاهمية نحو الذاتيات من مقومات النهجية - خصوصاً في إطار يجمع بينها وبين الموضوعات .

هذه ثلاثة من التغيرات في المواقف الذهنية لحضارتنا المعاصرة - تغيرات استفادت منها الصيغة الجديدة للقانون الطبيعي .

أ - هل يتحقق العدل والحق بمعزل عن جهود الانسان الملتزم ؟

هنالك اعتقاد شائع « بأن الحق لا بُدَّ وان يصيح واقعاً ، أي لا بُدَّ أن ينتصر » وبناءً عليه ، فإذا كان للباطل جولة ، فللحق الغلبة في النهاية .

« والحقائق لا بُدَّ أن تصبح واقعاً ، وإن تأخرت » (٣) ومثل ثانٍ :

« إن للباطل جولة ، ولكن الحق متصّر لا محالة في النهاية » (٤) ومثل ثالث :

« فالحقيقة تبقى حقيقة ولا بُدَّ أن تظهر وتنتشر » (٥) ومثل رابع :

« إن ما عكرته وطأة العدوان والغدر لا بد أن يزول إذ لا بد للحق أن ينتصر ولا بُدَّ للعدل أن يسود

فإن حتمية انتصارنا وانتصار قضيتنا هي من مشيئة الله تعالى » (٦)

ومثل خامس :

« وقال كرامي معلقاً على مدهامة الجيش مقر الضابط الفار سمير الاشقر . أن الجيش قام بواجبه

ونأمل أن تستمر هذه المسيرة بهذه الروحية وبهذه المعنويات . ولعل في الاعتداء على وزير الدفاع أسس ما يشير الى الضيق من تحرك الجيش في هذا المسار . وعلى كل حال مهما كانت المحاولات ، فالحق لا بد وأن

ينتصر في النهاية » (٧)

(١) لا يعطي هذا التشبيه الاغريق حقهم في نظرتهم للانسان ، هذا صحيح ، ولكنكم يلتفت النظر الى خطاهم .

« Scientists, after all, are also, «human» «Scientifically Cheating», BBC. London, One of a Series, (2) Morning of Monday 28- 11- 1977.

(3) الحوادث ، العدد 111 ، الجمعة 3 / 1978 ، ص 23 .

(4) كتاب الاناشيد ، عدد 83 .

(5) صحيفة تشرين السورية ، حسب تعليق الاذاعة السورية . اقوال الصحف ، الساعة السادسة والنصف من صباح الاثنين بتاريخ 3 / 4 / 1978 .

(6) من خطاب الرئيس شارل حلو في عيد الجلاء الليبي ، بتاريخ 22 حزيران سنة 1970 ، النهار ، بتاريخ 23 حزيران سنة 1970 ، الصفحة 12 . (التوكيد لنا) .

(7) « كرامي ... ضاقوا بتحريك الجيش » فحاولوا اغتيال بطرس « السفير ، الجمعة 3 / 11 / 1978 ص 3 . كذلك النهار ، 3 / 11 / 1978 ، ص 2 . (التوكيد لنا) .

(٨) الذي داهم « حركة الجيش اللبناني الثوري » في قرنة شهوان وقتل ، أثناء هذه المحولة ، «التيب سمير الاشقر .

هنالك على الأقل تفسيران مختلفان للاطمئنان الى مثل هذا الاعتقاد .

على الأرجح هو جزء من اعتقاد أعم وأشمل يرتبط بالاعتقاد الديني الذي ينيط جميع أحكام التطورات التاريخية بل مسيرة التاريخ بجملتها وتفصيلاتها حتى بالارادة الالهية - فإذا كان هنالك إله يراقب أمور الكون ، وإذا كان هذا الإله عادلاً ، وإذا كانت له مشيئته في مسيرة التاريخ ، فلا يمكن أن يترك الحق ريشة في مهب الريح . الموقف المنطقي الذي يتناغم والاعتقاد بوجود الله وبعدهاته هو أن يتنصر الحق ؛ وإن لم يكن عاجلاً فأجلاً !

نطلق على هذا الموقف التفاؤل الديني .

ولا يتعد هذا الموقف ، تفسيراً تفاؤلياً لانتصار الحق النهائي ، لا يتعد كثيراً ، من زاوية محمله على قضايانا المهمة ، عن التفسير الذي يقدمه أو يمكن أن يقدمه ، النظام الهيجلي ، توضيحاً لموقف متفائل هو أيضاً من انتصار الحق ، - وعلى الخصوص من زاوية إيمانه بالديالكتيك عملية يتوسلها تاريخ العالم لعرض محتوياته بصفته « محكمة العالم » وباعتباره « للدولة نشرأ لما خفي من جوهر المطلق » .

ونطلق على هذا الموقف التفاؤل الكوني التقدمي .

ولا تتغير الصورة ، منهجياً على الأقل ، عندما يربط الديالكتيك تطور التاريخ الانساني بالمادية الملحدة . ذلك لان الضمانة التي كان يقدمها الله « في الفكر الديني تحقيقا للعدالة ، وإن بعد حين ولأي كبير ، يصبح من مهمات الديالكتيك . ذلك لان إحدى مقوماته الأساسية - وهي ثلاثة (1) - هي التقدمية - هذا طبعاً إذا ربطنا بين مفهوم « التقدم » وتحقيق « العدالة » .

ونطلق على هذا الموقف التفاؤل الديالكتيكي المادي .

إن فكرة الالتزام ، وهذا من جملة حسناتها ، تنقل المسؤولية الاختبارية من على عاتق مفهوم ميتافيزيقي الى عاتق الانسان الملتزم . وإذا كان بإمكان الملتزم أن يتكئ على دعامة ميتافيزيكية إذا أراد ، يظل من الاهمية بمكان أن يتحمل الملتزم مسؤوليات تحقيق الحق . هذا عدا عن أن الالتزام ، ومنهجياً على الأقل ، يتجاوز صعوبات اللجوء الى الميتافيزيكيات . هذا يعني أنه ، وبكلمات منهجية ، وربما أدق وأوضح ، يجعل الالتزام السؤال فيما يتعلق بصحة هذه الاعتقادات أو بخطئها سؤالاً غير ذي بال . صحت أم لم تصح تبقى مسؤولية الانسان الملتزم المجابه لمسؤوليات حياته هي هي ، أي ربط الحق بالواقع .

(1) ونعني بما التصرع بين قوتين متناقضتين ، التصرع الذي ينشأ عنه التقدم .

ومن هنا يجعل الالتزام الإنسان ، وبصورة مباشرة ، مسؤولاً عن تحقيق العدل واقعاً معيوشاً . بالاحرى ، فقد اختار الإنسان الملتزم هذه المهمة حين قرر ، إذا كان ارتأى أن يقرر ، إعتاده القانون الطبيعي الجديد موجها تصرفاته . فقد شد المطلق ، مثل العدل ، وبالتالي وللمنطق ذاته ، الحقل الميتافيزيكي بكامله ، الى عالم الاجتماع والطبيعة فجعل محاكمة قضايها في متناول يده .

ومن هنا يعاد النظر في صيغة الاعتقاد الشائع : « الحقائق لا بُدَّ وإن تصبح واقعاً وإن تأخرت » . إذا عبرت هذه الصيغة عن « حتمية » في تطوير التاريخ ، فقد شابتها شائبتان على الأقل : الاولى ، أنها ، من زاوية منهجية تنطلق من التجريبية العلمية ، خطأ لا يجوز الاعتماد المؤتمن عليه ، والثانية ، أنها ، ولاعتمادها على حتمية قد تكون مخطئة وبالتالي غبية لآمال المراهنين على حصول نتائجها ، مصدر إغراء بالكسل والانتكالية . ذلك لان الانسان بإمكانه ، تبريراً لتكاسله ، أن يعتقد أنه إذا كانت الامور ستنتهي « حتماً » الى تحقيق العدل واقعاً معيوشاً ، فلماذا الاهتمام بتحقيق هذا الامر ؟

أما من زاوية الالتزامية فيبقى على الانسان حق الجهاد لتحقيق هذه الغاية . ويبقى له شرف المحاولة حتى وإن لم يتحقق ذلك الهدف . عليه هو أن يقوم بواجبه عارفاً أن هذا لا يعدو كونه عنصراً من مجموعة من العناصر التي ينبغي أن تتوفر حتى تتحقق النتيجة المبتغاة . إن حصول هذه النتيجة بنجاح مرهون بعوامل عدة . مسؤوليته لا أن تنجح ، وإن كان للنجاح تبعاته ومغرياته ، بل أن يسهم في إمكانية جعل هذا النجاح أمراً تاريخياً وطبيعياً . وإذا تحقق النجاح أصبح تحقيقه مصداقاً لقول مأثور : « زيادة الخير خير » .

وهكذا ، وبدلاً من أن تمنّي النفس بتحقيق نجاح قد لا يحصل فيخيب أملك ، تبدأ بالقيام بمسؤوليتك فتحقق الاكتفاء الذاتي المنشق عن هذا العمل . ويتحقق هذا ، عدلاً ، بالقيام بالمحاولة . أما تحقيق النجاح العادل فهو مسؤوليته أوسع . وقد يكون لك بالتخطيط له مسؤوليات وإنجازات .

ومن هنا تصبح الالتزامية ، وخصوصاً في صيغة القانون الطبيعي الجديد ، فلسفة مواجهة مباشرة للمسؤوليات : تختصر الطريق ، وتستغني عن المداورة وبالتالي تقضي على فرص الانتكالية والكسل . وترفض التلكؤ بالقيام بالواجب وتجعل من التهمة المكيافيلية بأن الغير سيتذكرون لوعودهم لك ، مبرراً مسبقاً لك حتى تغير أنت وعودك معه ، تهمة غير ذات بال . على الأقل على مستوى الالتزام الفردي . ومن هنا تصبح الالتزامية فلسفة تضحية أصلية في إطار تطوير الانسان والمجتمع معاً تطويراً يثرثب متطلعاً الى الافضل .

ب - إنتصار الحرية ليس حتماً في عالم كمالنا .

وإذا كان من الخطأ^(١) الاعتقاد بأن حتمية ما تتحكم بمسيرة التاريخ ، وإننا لنسند مثل هذا الاتهام ، كان من الخطأ كذلك الاعتقاد بأن « الحق سينتصر لا محالة » . عنصر مشترك بين الإثنين (الخطأين) هو إفتراض الحتمية .

وهذا الافتراض هو بقية من بقايا العصور الوسطى في تكوين الذهنية . وتسهم العقلية الوسيطة على الخصوص في تبرير الخطأ الثاني أو إذا فضلت في تغطية خطئه عبر الاعتقاد بأن الله يسيّر التاريخ . ولأنه عادل ومناصر للحق ، فمن الطبيعي أن ينتصر الحق في النهاية .

وحتى في العصور المعاصرة والحديثة يصح هذا الاعتقاد - بمعنى أنه يتمتع بانتشار واسع وبمعنى أن هذا الاعتقاد في إطاره الديني له ما يبرره . يبقى من هذه الزاوية تساؤل محرج ، ومبعث التركيز على الدقة التي يشجعها وينميها الأسلوب العلمي . هذا التساؤل هو متى ؟ إذا كان للحق أن ينتصر في النهاية ، فمتى تكون هذه النهاية ؟

حددها وتنتقل من الإطار الديني أو الميتافيزيكي الى الإطار العلمي .
ويلازم الخطأين المذكورين سابقاً خطأ ثالث .

« وإذا كنا نعاني اليوم مثل ما تعانيه كل الاسر المهجرة من بيوتها المهذمة . فنحن نعرف أننا جزء من مأساة الحرية اللبنانية التي لا بد أن تنتصر »^(٢)

ليس هنالك ضامن بان الحرية ستنتصر حتماً . قد لا تنتصر . وإذا ما اجتمع الحق والحرية عبر الالتزام كثرت إمكانيات نجاحهما معاً . ولكن ، وهذا هو المهم ، مع ذلك قد لا ينتصران . تظل إمكانية إخفاقهما هاجساً مبرراً . وذلك لتعدد العوامل التي ينبغي أن تتساند حتى يتم النجاح ، ولعدم مقدرة الإنسان على التحكم بها جميعاً .
المطلوب من الإنسان أن يسعى وليس المطلوب منه أن يتحقق مطالبه^(٣)

(1) نعني الخطأ على الصعيد العلمي التجريبي لا على الصعيد الميتافيزيكي أي حقل ما وراء التجارب والاختبارات العلمية .

(2) سليم اللوزي « واحترقت الحوادث عندما احترقت بيروت » الحوادث العدد 45-1144 ، الجمعة 13 تشرين الأول سنة 1978 ، ص 7 (التوكيد لنا) .

(3) « عل المرء أن يسعى الى العمل جهده وليس عليه أن تتم المقاصد » . فهل كان المتنبي ، عندما شعر بهذا البيت ، عارفاً بمضامينه العلمية وحدوده الفلسفية ؟

إذا دلت هذه الاعمال المستهجنة على شيء ، فإنها تدل على أن الفلسفة التي تستند إليها سياسة التشريع في العالم كله - وأهم عناصر فيها الاستناد والتركيز على الرادع الخارجي - إن هذه الفلسفة غير صالحة . على الأقل ، تدل على أن المأمول من نتائجها من قبل المصلحين الاجتماعيين لم يتحقق - أي القضاء على الجرائم والفساد الاجتماعي .

وربما كان التركيز التقليدي على الرادع الخارجي نتيجة لاعتبار هام يقود في ذلك الاتجاه : إن عدم إطاعة القانون هي المشكلة الاجتماعية السياسية لا إطاعته . بكلمة ثانية من قطع القانون - عفواً أو خوفاً لا فرق - لا يخلق مشكلة إجتماعية ولا يتسبب بأحداث خضات تستدعي المعالجة .

من هذه الزاوية ، يثار سؤال يطن نقداً ضد القانون الطبيعي الجديد : هل يكون هذا القانون ضماناً كافية للحيلولة دون وقوع مثل هذه الاعمال المشاغبة الاجتماعية ؟ الجواب سهل وبسيط . كلا . إنه قانون يتميز عن سابقه بكثير من الحسنات . ولكنه ليس بضامن مكفول مئة بالمئة ضد جميع التصرفات المنافية للاجتماع السليم . وبعد كل بحث وتدقيق يخضع هذا القانون ، في تنفيذه ، لطبيعة الناس الملتزمين به ولظروفهم ومصالحهم وجميع الاعتبارات المتعلقة بهم وبالاعمال ذات العلاقة بالقانون الطبيعي .

ليست هنالك ، بكلمات ثانية ، حتمية في تنفيذ القانون الطبيعي بمعنى أن من يتناهى يضطر لعمل الخير دائماً وأبداً دون أي اعتبار للظروف العامة وخصوصاً - للأشخاص الذين يتعامل معهم الملتزمون . لا نريد أن يصبح الانسان آلة - وإذا كانت هذه من نتائج الالتزام فيصبح رفض الالتزام أبقي لنا وأفيد .

ولما كانت الحتمية غير ذات معنى ، بمعناها الأضيق من السببية ، في الاجتماعيات ، وبالتالي ، ومن باب أولى ، في السياسيات ، أصبحت إثارة السؤال تعبيراً عن جهل في ما يتعلق بفلسفة العلم وسقطت ، لذلك ، قوته نقداً للقانون الطبيعي مبطناً كان هذا النقد أم مفصوحاً . بكلمات ثانية ليست هنالك ضمانات بالمعنى العلمي الدقيق للكلمة في العلوم التجريبية جميعها - ولا يستثنى من هذا الحقل السياسي - فمن طلب ضمانات في هذا المجال عرّض نفسه للنقد . فبينما كان يعتقد ، جهلاً ، وخطأً ، انه يوجد إنتقاداً يطال إمكانية ، ومدى نجاح ، تطبيق القانون الطبيعي الجديد ، نرى أنه ، بناء على اعتبارات منهجية وفكرية ، هو الذي ينبغي أن يلام لإثارته سؤال لا يصح أن يثار .

ومن قال أن كل سؤال يستحق ، وعلى علته ، أن يجاب عنه ؟

من هنا أصبح الالتزام المتبادل شرطاً جوهرياً لتطبيق القانون الطبيعي - على الصعيد الاجتماعي .

ومن حسنات القانون الطبيعي الجديد ترويضه للطبيعة الانسانية - محاولة جعل النسبة المثوية بين العناصر الشيطانية والدوافع الملائكية في الانسان تميل نحو الافضل : نحو الاخذ بنسب الكمال .

هذا إعراف ضمني بأن عنصر الفساد في العالم ربما كان أقوى جذوراً مما يقدر

الانسان على قلعه. ولكن ينبغي أن يعطى الانسان الفرص وأنسبها حتى يقوم بعملية القلع هذه . هل ينجح ؟ وهل يتفوق ؟ هذه أسئلة تجريبية لا يصح الحكم المسبق عليها . وكل معالجة قبلية لها لا بد وأن تتعثر . ولكن الحكمة الواقعية تقتضي الاعتراف بأن عملية إستئصال الشر من نفوس الناس ليست بالامر السهل .

وقد حاول المصلحون الاجتماعيون عبر الحضارة الانسانية وتاريخها الطويل جميع الوسائل المستندة الى الرادع الخارجي . وأهم هذه الروادع الدين ، والأخلاق المدعومة بللدين والقانون وغيرها . وماذا كانت حصيلة هذه المحاولات ؟ والتهديد والوعيد باليوم الآخر وبحساب الدينونة وبمواجهة الديان - ظلما حاول الانسان أن يسخرها لمصلحته وبشتى الطرق ؛ بالرشوة ، وبالتمسك ، وبالتوبة ، ويطلب الغفران الخ ؟

لهذه الاعتبارات عبر متعددة ومحامل كثيرة التشعبات وجميعها تستدعي الدراسة الرصينة والبحث المستفيض . يهنا من هذه الآن واحدة فقط : ان الانسان الفرد ، ما لم يتوفر لديه الاقتناع الكافي بمحاربة الفساد ، تظل جميع الروادع الخارجية ذات فعالية محدودة في كبح جماحه في ركوب موجة الفساد هذا .

قلنا أنه حتى ولو توفرت له القناة فهذه وحدها لا تكفي لمحاربة الفساد محاربة قاضية وشاملة . ولكنها تبقى ، على كل حال ، أفضل من عدم توفرها . والالتزام بالقانون الطبيعي الجديد هو خير ما يوفر هذه القناة - وذلك على الصعيدين : النظري والعملية .

أ - التمييز بين الجوهر والظاهر (العرض)

وما يصح عن المطلقات منهجياً ، وبالتالي موضوع بحث مسؤول ، يصح كذلك على الجوهر . إن قيمة الجوهر من زاوية نظرية علمية في المعرفة هو ما يظهر منه للعيان أو لمقاييس الحكم المسؤول - وهكذا تصبح أهمية الجوهر عملياً ما ينتج عنه (عن وجوده أو عن إفترض وجوده) إختبارياً . وهذه تبقى مسؤولية من يلتزمون به مبدأ حياً .

ب - الالتزام والالتزام :

لا بد لمفكر سياسي مسؤول يعالج النظرية السياسية من التطرق - بشكل مباشر أو غير مباشر - الى مسألة الالتزام السياسي . كما وأنه لا يمكن لمواطن مسؤول أن يعيش بمعزل عن مشاكل مجتمعه والمشاركة بتحمل المسؤوليات العامة - مهما ضؤل إسهامه فيها . هنالك من يزعم في عهدنا هذا بان عهد الايديولوجيات العقائدية قد انتهى . ان هذا الامر مشكوك بصحته . حتى ولو انتهى عهد الايديولوجيات السياسية يظل البحث بمسألة الالتزام السياسي - الالتزام الذي يرتبط بالعقائديات - مسألة ذات شأن لدى الطلاب

الجامعيين وعلى الاخص اولئك الذين يتخصصون في الدراسات السياسية .

i - الالتزام :

فما هو الالتزام السياسي ؟ وما هو الالتزام السياسي ؟

إن الالتزام لغة هو نوع من الاكراه . أما الالتزام فهو في الاصل عملية تقريرية . وإذا لازم الالتزام ضغط أو تهديد بالضغط ، فإن الالتزام أمر قد يتحرر من جميع أساليب الضغط . وبينما يفترض الالتزام وجود فريقين : أحدهما يقوم بعملية الضغط هذه ، والاخر يخضع لهذا الضغط ، فإن الالتزام لا يتطلب سوى وجود فرد مواطن واحد . وهكذا فيكون الالتزام عملية خارجية ، بينما يكون الدافع الاساسي والكافي للالتزام داخلي .

فالالتزام هو عملية سياسية أو قانونية بينما الالتزام هو عمل أدبي أخلاقي . وبينما تلازم فكرة العقاب أو القصاص مفهوم ، الالتزام ، فإن الالتزام قد لا تربطه بهذه الفكرة رابطة .

ii - أركان الالتزام :

وإذا تطرقنا الى أركان الالتزام تبين لنا انها ثلاثة :

يقوم الالتزام في الاصل على ركن فكري عقلي . وهذا يعني أن الانسان المواطن الواعي والمسؤول يخضع للمبادئ أو العقائد المهمة والاساسية التي تسيّر سلوكه الى نقد عقلي وتوضيح مفصل . وإذا اتفق انه انتهى من دراسته هذه بقبول (أو برفض) مبدأ معين على أنه صحيح ومسند يكون بذلك قد وفى بشرط من شروط الالتزام .

صحيح أن كثيراً من المبادئ الأولية التي تسيّر سلوكنا السياسي - مثل مساندة العدالة ، وقول الصدق ، والعمل على تحسين أوضاع المجتمع الذي نعيش فيه ، ومحاربة الفساد ، والسعي وراء السعادة ، وخدمة المصلحة العامة - هي أمور قد نعمل بوعي منها بالرغم من أننا لا نخضعها شخصياً للدراسة المسؤولة . ولكن هذا لا يعني انها تطبق من قبل مجتمع ما بمعزل عن أية دراسة . والأهم من ذلك هو أن هذه المفترضات العامة للحياة الاجتماعية هي مواضيع بحث مسؤول لذوى الكفاءات بيتنا . فليس من محرم للتعرض لها بالبحث والمناقشة خصوصاً في مجتمع مثقف وحر .

ولما كانت تلازم هذه الدراسة صعوبات جمة فقد رأى البعض منا تفويض البعض الاخر بالقيام بهذه الدراسات . ويساند هذا التحايل على صعوبات العملية التمهيدية المتشعبة

(1) تراجع لتطور هذه الاركان دراسة لنا بعنوان « الاخلاق والمجتمع » .

الاطراف والمناحي مبدأ تقسيم العمل كما يسانده مبدأ الكفاءات .

وعلى كل حال قمنا بعملية الدراسة هذه بأنفسنا أم بتكليفنا ذوى الكفاءات والرغبة منا تبقى هذه الدراسة من أركان الالتزام الاولية . إن الالتزام الذى لا يستند الى مثل هذه الدراسة للمبادئ التي تبناها الملتزم هو عملية ناقصة . ونميل الى رفض تسميته بالالتزام . فالالتزام إذن يبدأ بعملية دراسية تحليلية منتظمة للمبادئ الملتزمة . وهذا هو الركن العقلي أو الفكرى للالتزام . وبدونه لا يكون التزام واع .

أما الركن الثاني للالتزام فهو الركن الارادى⁽¹⁾ . كثيرة هي النظريات الصحيحة التي تُعرّف . ولكننا لسنا ، لذلك فحسب ، نعد ملتزمين بها . فزيادة عن معرفة صحة مبدأ ما يلزمنا أن نفتتح بقيمته وأهميته للحياة الاجتماعية - أو على الأقل لحياة المواطن الملتزم . إن هذا التقرير الارادى الذى يربط بين صحة المبدأ المدروس وقيمته أو أهميته لحياة الانسان - كفرد أو كعضو في مجتمع - هو الركن الارادى أو المعيارى للالتزام .

ولما تفاوتت قيم المبادئ المعروفة ، ولما قصر باع الكثيرين منا عن تطبيق جميع المبادئ ذات القيمة الاجتماعية أصبح من الضروري - لاسباب عملية تطبيقية أن يختار أحدنا بعض المبادئ المعروفة ذات القيمة الاجتماعية لتكون منارة إختبارية في الحياة . وعلى الغالب يُختار هذه المبادئ بنسبة علاقتها بظروف الشخص المختار وعلى ضوء قيمتها الانسانية أو المنفعة أو الاخلاقية . ومهما كانت الاسباب التي تدعو الى اختيار بعض هذه المبادئ من جهة بعض الناس - وتختلف هذه الاسباب باختلاف الظروف والاشخاص والثقافات والعصور - فإن الالتزام لا يتم الا بعد أن يتم هذا الاختيار وبعد أن يعاهد الانسان نفسه على تطبيقها . وبهذا الوعد الذي يقطعه الانسان لنفسه في الاصل - وإذا كان ديناً لربه ، وللناس ، إذا أراد نشر هذا الالتزام على المعترين - تنتهي عملية الالتزام وتتم شروطها . ويظل هذا الوعد غير ذي فائدة ما لم يربط بين الركنين السابقين عملية الالتزام وركنه الثالث - الركن العملي . هذا يعني أنه يربط بين ما يعتقد الملتزم بصحته (الركن الفكرى) ، ويزو من باهمية تحقيقه (الركن الارادى أو المعيارى) ، وبعد ، ولهذا يسعى جاهد أعلى غرسه افعالاً ملموسة وعسوسة في عالم الواقع (الركن العملي) .

(1) ليست قضية واضحة ما إذا كانت هناك قضية فلسفية أو علمية بين هذا القول والقول التالي :

« ما يجب أن يكون هو من باب الإرادة لا من باب العقل »

(2) الدكتور كمال يوسف الحاج . الفلسفة في الحياة السياسية والقضايا المعاصرة ، الجزء السادس ، المجلد الثاني ، حزيران ، 1971 ، ص 54 .

وإذا اتفق أن تلكاً إنسان بالقيام بمسؤوليات هذا الالتزام تعرض لتبكيك الضمير أو لغضب الرب أو لاحتقار الناس العارفين بهذا الالتزام - هذا إذا لم يكن لديه مبرر متعارف على قبوله يسوغ هذا التلكؤ .

وواضح أن الالتزام يقبل بشرط كانت المميز للمطالب الاخلاقية ، نعني الشمول^(١) .

ويظهر أن الرئيس الاميركي السابق جيمي كارتر يستغل هذه الصفة بالذات ، في المقتبس التالي ليستعدي جميع مناصري الحرية في العالم على النظام السوفياتي :
« يهاجم الرئيس كارتر عاكسات السوفياتيين المنشقين أناتولي شتارانسكي والكسندر غيتنر بورغ باعتبارها هجوماً على جميع المؤمنين بالحرية »^(٢)

ولما كانت هذه الروادع جميعها لا تفترض القصاص المادى بل تنحصر في نطاق المعنويات فقد قلنا أن الالتزام هو أمر أخلاقي معنوي في الاصل .

أما الالتزام فهو قانوني سياسي لانه يتعدى هذا النطاق المعنوى الى عملية الاكراه المادى وبالتالي الى القصاص المادى .

ج - ضرورة الالتزام :

وهل الالتزام السياسي ضروري ؟

منطقياً كلا . أما تاريخياً وعملياً نعم^(٣)

إن افتراض وجود مجتمع منظم يعيش فيه كثير من الناس وعرف كل مهم واجباته وحقوقه فلا تنشأ خلافات ولا تعم الفوضى هو افتراض لا يشوبه أي تناقض . فهذا المجتمع إذا اتفق ووجد هو مجتمع لا ضرورة فيه لوجود الالتزام . إنه المجتمع الأمثل . ولكن في مثل هذا المجتمع تنتفي السياسة^(٤) .

هذا ما عنيناه عندما قلنا أن الالتزام غير ضروري منطقياً .

(1) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثالثة ، بيروت ، 1969 ، بحث : « الالتزام » .

(2) إذاعة لندن ، نشرة أخبار الساعة السادسة من صباح الخميس 13 تموز 1978

(3) راجع كذلك النهار ، الخميس 13 / 7 / 1978 ، ص 12 .

(4) هذا في إطار التنظيم السياسي المعمول به وضمن إعتبارات تتعلق بالطبيعة الانسانية كما هي معروفة لدينا . ينبغي التنبيه الى أن نجاح الالتزام نجاحاً شاملاً وكاملاً ينقض هذا الجواب .

(4) ملحم قربان ، « الاخلاق والمجتمع » ، طبعة ثالثة ، بيروت ، 1974 ، ص 7 .

غير أن هذا النوع من المجتمع لم تعرفه البشرية . ولا نأمل أن يصل الانسان للدرجة من الكمال يصبح معها وجود هذا المجتمع واقعاً ملموساً⁽¹⁾ . إنه لحلم جميل ولا شك غير أنه أبعد من بعيد في عالم الواقع . قد يراود غيالات الفلاسفة والمفكرين المثاليين المتفائلين ، أما الواقعية في الاجتماع والسياسة فتستبعد حصول مثل هذه المعجزة من الانسان الذي درست - عبر التاريخ - الكثير من مآثره الفوضوية وإحترامه غير المشروط للقانون ومبادئ العدالة، ذلك الانسان الذي ما تكاسل أبداً في إشهارها حروباً شعواء تلتهم بلظاها الأخضر واليابس كلما ذر الشرقرنه، والذي قلما تردد في إطعام هذه الحروب ذات اللظى المحرق أعز ما لديه - أخاه الانسان .

على كل إن الظروف التي نعيش فيها وطبيعة الانسان كما تعرفها الاختبارات التي مر بها البشر تقنع المتعاملين بالسياسة بضرورة الالتزام للتنظيم الاجتماعي .

فالالتزام إذن عملياً وتاريخياً هو أمر ضروري .

د - نوعا الالتزام - مشكلة سياسية أساسية :

وإذا قلنا بضرورة الالتزام في السياسة من الناحية العملية فهل يلزمنا هذا القول بقبول جميع أنواع الالتزام؟ إذا كان الالتزام ضرورياً فهل يجب علينا لذلك أن نقبل بمطلق الزام ؟ هل تتساوى جميع أنواع الالتزام ؟ هل كل الزام مقبول ؟ الجواب نفى قاطع . ذلك لان هنالك أنواع من الالتزام تهون - بالمقارنة معها - كل فوضى . فإذا لجأنا الى هكذا أنواع من الالتزام تهرباً من تلك الفوضى لصحّ فينا قول الشاعر : كالمستجير من الرمضاء بالنار . على كل إن دارس التاريخ السياسي يلمس لمس اليد ليس فحسب نفى المفكرين السياسيين المسؤلين للقول بأن كل إلزام مقبول بل أيضاً تحمسهم القوي في الدفاع عن نوع معين من الالتزام - هذا هو الالتزام المبرر .

وهكذا تنشأ مشكلة رئيسية في الفكر السياسي ! ويذهب البعض الى القول بأنها المشكلة السياسية الأولى : نغني مسألة مبررات الالتزام السياسي . فلو كانت جميع أنواع الالتزام سواء لما كانت هذه المسألة ذات معنى .. ولولو لم يكن الالتزام ضرورياً أيضاً لانتفت أهمية المسألة كذلك . إذن تقوم المسألة السياسية الاولى في سياق موقفين سابقين . ويجب على الدارس الواعي للسياسات أن يتنبه لهما : الموقف الأول هو الاعتقاد الواقعي بأن الالتزام السياسي هو أمر ضروري ، والموقف الثاني هو أنه لا بد من التمييز بين نوعين - على الأقل - من الالتزام : نوع مسوغ مقبول تصبح الطاعة معه أمراً ضرورياً ، ونوع لا يبرره

(1) ويعتبر هذا الاعتقاد تردداً للفكرة السياسية الأولى : ان لا غنى للسياسة عن القوة .

مبرر قد تصير الثورة عليه واجباً مدنياً . ومتى عرفنا هذين الموقفين برزت عندنا أهمية السؤال : ما هي مبررات الالتزام السياسي ؟

ومن هذه المبررات القانون الطبيعي . بالأحرى هو المقياس والأساس لعملية التمييز بين الالتزام المبرر وبالتالي المقبول وبين الالتزام غير المبرر وبالتالي المرفوض .

هـ مقياس مدنية :

وهل يمكن أن تقوم حالة يصبح فيها التمييز بين الالتزام والالتزام أمراً غير ذي فائدة عملية ؟ إن بعضنا ولا شك في بعض الاحيان قام بأمور ملزمة مع أنه قام بها بشكل عفوى وتلقائي يوحي بأنه كان يقوم بها حتى ولو لم يكن من يلزمه بذلك . هذه حالة معروفة لدى الذين يخضعون لإختباراتهم الحياتية ونجارهم الاجتماعية للمراقبة الواعية والتحليل الدقيق . إن الذين مروا بمثل هذه الحالات يتفهمون برهاناً قاطعاً على أن الاصطراع بين ما يتطلب الالتزام وبين ما يكفي بالالتزام من الحياة الإنسانية هو في الواقع دلالة على حالة إنسانية تقف بعيدة عن حدود الكمال قاصرة عن بلوغه . فلو كان الانسان كاملاً ولو كان كماله يتعدى معرفته الكمال الى إمكانية تطبيقه في الحياة ، لما كان الالتزام ضرورياً أبداً ولاكتفي بالالتزام .

على كل يصح أن نأخذ هذا المبدأ : مبدأ تحقيق الشروط التي لو توفرت لانسجمت معها مطالب الالتزام ، ومتطلبات الالتزام ، معياراً نقيس به مدى نضوجنا المدني وتبلور مسؤوليّاتنا المدنية . فكلما اقتربنا من هذه الحالة التي ينعدم معها التمييز المهم بين الالتزام والالتزام كلما تقلعنا في سلم المدنية الايجابية . كما كنا نتمنى مثلاً أن يطيع المواطن القانون بطريقة يوحي معها بأنه حتى لو لم يكن هنالك قانون لكان فعل ذات الشيء الذي يقوم به طاعة للقانون . كم كنا نتمنى أن يقوم التلميذ بواجباته المدرسية والاجتماعية بطريقة توحى بالمسؤولية وتستوحي النضوج الاخلاقي فتتم هذه الواجبات من جهته لأنها ذات قيمة إجتماعية أخلاقية سيان طلبها القانون أم لا ؟ نعم إن هذا الامر المثالي يتطلب لتحقيقه كثيراً من الاستعدادات . فهو يتطلب مثلاً أن يكون القانون عادلاً وواعياً كما يتطلب أن يكون المواطن مسؤولاً وواعياً . ولهذا أصبحت التربية المدنية والدراسة الجامعية من الضروريات . وإننا بقدر ما تساعدنا على تحقيق هذه الغايات بقدر ما تكون أصيلة . وسعيّاً وراء هذا الامل وبانتظار تحقيقه يوماً نعود فنناقش بعضاً من الاسئلة الاولى والاساسية في تاريخ السياسة . وإذا اقترحنا القانون الطبيعي الجديد في إطار الالتزامية فإننا نفعل ذلك لتمهيد الطريق لتحقيق ذلك الامل .

الموقف الثالث : يتبنى هذا الموقف المدرسة التجريبية يدعمها الاسلوب العلمي والمنهجية المؤتمنة ومائل تساعد الانسان من التثيت من صحة مواقفه وسلامتها .

وكثرت محاصيل هذه المجموعة من الاعتبارات المنهجية - نركز هنا على تلك التي لها علاقة مباشرة بالقانون الطبيعي منها .

أ - المطلقات

ولما كانت كل معرفة لكل أمر عملية نسبية ، (1) أصبح بحث المطلقات خارج بحث المنهجية المؤتمنة .

وهذا يعني أن القانون الطبيعي ، مطلقاً ، لا يصح أن يصبح موضوع مناقشة . ذلك لأن هذا يجعل القضية الدائرة حوله قضية وهمية - قضية لا يمكن التوصل الى موقف حاسم بالنسبة لها - أصححية هي أم غير صححية .

هذا يعني كما يدعي التحليليون (Analysts) والمنطقيون الوضعيون (Logical Positivists) ان هذه المطلقات غير ذات معنى موضوعي . يمكن أن تصبح المطلقات ذات معنى بهذا المعنى .

كيف ؟

أن يتبنّاها المقتنعون بها والذين يريدون حقاً أن تكون لها مفاعيل إجتماعية - أن يتبنّاها هؤلاء كفعل إيمان . هكذا تكون هذه المطلقات لا موضوع مناقشة ولا موضوع إثبات ، الامرين اللذين لا يمكن القيام بهما ، منهجياً ، بطريقة قوية وحاسمة .

وإذا أخلص هؤلاء ، لتلك المطلقات ، فإنهم حتماً سيفرسون جذورها في أرض الواقع الاجتماعي . وعندها ستصبح تلك المطلقات ، بمفاعيلها ونتائجها ، ذات تأثير بمجرى التاريخ الانساني ويقدر ما لمتبنّاها من تأثير وفعالية .

ب - التمييز بين وصف الواقع والتعبير عن إرادة أو (التقرير الارادى)

وللمنهجيات تأثير على معالجة مسؤولية للقانون الطبيعي عبر طريق ثانية . إنها تميز بين وصف الواقع وبين التقرير الارادى في الصيغ المقبولة لتراكيب لغتنا (2) .

وتضع التقرير الارادى في إطاره الصحيح ضمن الحقل السياسي عامة بالربط بين

(1) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، بيروت ، 1969 ، دار الطليعة ، ص 127 .

(2) المرجع ذاته ص 118 . غير أن الفاروق يرى مثلاً أروع في المنهجية والسياسة للمؤلف ، طبعة ثالثة ، مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، الفصل الثالث ، مقطع : « التشريع والذهنية الحضارية »

هذا التقرير الارادي من جهة وبين غاية السياسة : أى تغيير الواقع القائم ليصبح واقعاً انسب وأفضل ، من جهة ثانية .

ولا تقتصر حسناتها على هذه . إنها تهيم بهذا التمييز بين وصف الواقع والتقرير الارادي ومن ثم الاصرار على أهمية التقرير الارادي في السياسة ، للتقديم للالتزام . ولا يخفى ما لهذا المفهوم من أهمية⁽¹⁾ بالنسبة لفلسفة إجتماعية تدعي انها تصحح أن تكون بديلاً لأبرز عقائديات العصر .

ولا يخفى ما لفكرة الالتزام من أهمية منهجية - إنها تجعل المعالجة المنهجية المسؤولة جزءاً من تأدية رسالة⁽²⁾ .

ج - رفض التمسك بالتأكد من المعرفة قبل المجازفة بتطبيقها عملياً

كما يسدّ الالتزام ثغرة فتحها فلسفة العلم الحديث في نظرية المعرفة المعاصرة . إنها بينت انه ليست هنالك فعلاً نظرية عملية صحيحة مئة بالمئة ومؤكدة⁽³⁾ بما لا يرقى اليه الشك . وكان التقليد في الحضارة الانسانية هو السعي وراء الموثوق من المعارف ، على الأقل تلك التي تستند إليها مغامرات الانسان الحياتية العظمى . فكثيرون هم الناس الذين يتبحرون وهم يتصرفون بوحى العقلية الوسيطة ، بأنهم لا يقومون بمشروع هام الا إذا تأكدوا من نجاحهم فيه بما لا يرقى اليه الشك . فإذا كانت أفضل معارفنا ، العلوم

(1) ملحق قربان

أ - الحقوق الاساتية ، بيروت ، طبعة ثانية ، 1969

ب - « الاخلاق والمجتمع » ، بيروت ، 1974 ، ص 14 .

ج - المنهجية والسياسة ، مرجع مذكور سابقاً ، عدة مواقف .

(2) - المنهجية والسياسة ، ص 73 .

(3) « ان التأكد من القوانين يتضمن تعنياً على العقل ، بمقدار ان العقل فيها تساند السلطة وحدها . وهذا يجعلنا نشعر بصعوبة اطاعة القوانين في اختبارنا ، ومع هذا فنحن مضطرون على اطاعتها لانها مؤكدة » .

(Vico, *Scienza, Nuovas Seconda*) CXI and CXII Quoted in D'Entrève, *Natural Law*, p. 118).

« ان الفقيه القانوني (The Jurist) هو رجل التأكد والثقة (Certum) . . . غير ان تأكده لا يمكن الا ان يكون نسبياً بالمقابل مع . . . »

« قد تنشأ قيم جديدة تحلّي النظام القائم وتصبح مطالبة بالاعتراف بها . وتوجد ايضا أنظمة قانونية مغايرة تستند الى مفترضات مختلفة وقر من نفسها اخلاص بعض الناس . وقد تكون ايضا الثقة المؤكدة بنظام قانوني معين غير منصفة او مناسبة : إذ ان النظام الاكمل والاثير للقوانين لا يقدر ان يستيق معرفة جميع ما يمكن ان يطرأ في حالات . ومن هنا نشأت ضرورة الاشارة الى « مبادئ القانون العامة » اساساً للقرارات في بعض القوانين المدنية . »

ومفرض هكذا حالات انها تجعل الدروس المتنبه واعيا بالم جلود الثقة والتأكد . ومن هنا تصبح ادعاءات القانون الطبيعي مقلقة له . هذا يجعله يتأكد من التضائل المتبادل ولتستمر بين القواعد والقيم . ويجبر هكذا على الاعتراف بأن الاساس الابدع شرعية القوانين وصوابيتها تكمن في القيم التي تجسدها وفي هذه القيم وحسب (Bobbio).

الطبيعية الدقيقة ، وحتى على صعيد المعرفة والنظرية وحسب لا تستطيع ، شرعاً أن تدعي هذه الدرجة من الوثوق والتأكد ، فكم بالحرى مشاريعنا العملية !؟

هكذا يصبح قدر الانسان المعاصر أن يغامر ، حياتياً ، لا على أساس المعرفة الموثوقة والمؤكدة ، بل على أساس الاحتمالات - التي بدورها تقوى وتضعف حسب العلم والنظرية أو الحقل - ولكنها تبقى محتملات وحسب .

i - بالنسبة لمفهوما (اسمها) وصحة إنطباقه أو عدم إنطباقه على « المسمى » .
د - الحرية :

ii - بالنسبة لدعمها علمياً^(*) وتفسيرها تفسيراً يتحاشى الوقوع في فخ التضليل الايديولوجي⁽²⁾ .

الموقف الرابع : يستند الى الركن الموضوعي في المعرفة، ويدعم المعرفة بالارادة الالتزامية

وكان للمدرسة التحليلية في البحث ، وخصوصاً كما يعبر عنها ت . د . ولدن في كتابه لغة السياسة (T.D.Weldon, The Vocabulary of Politics) تأثيران مهمان على صيغة القانون الطبيعي الجديد . وإنه لتحصيل حاصل ان ت . د . ولدن لم يكن يقصد بمعالجتها السياسية أن يوصل الى هذه النتيجة . مسؤلية ذلك تقع على عاتقنا⁽³⁾ .

ومن زاوية المدرسة التحليلية للتعابير السياسية توصل ولدن الى توضيح ، وبالتالي دعم ، الاستنتاج الذي أدت اليه المدرسة التجريبية بمساندة المنهجية المؤتمنة ، وزاد في ثقة الناس بهذا الاستنتاج ما حققه العلم الحديث من منجزات .

كان التقليد السائد في حقل المعرفة الانسانية أن المعرفة النسبية لا تستحق إسم المعرفة . وحتى هي ليست بمعرفة مطلقاً - في رأى البعض . وللهروب من هذا المأزق فتش الفكر الحضارى الانساني عن مطلقات - ومثل أفلاطون أشهر شاهد على ذلك - تشد المعرفة اليها قنبرها وتثبتها .

وبقي الفكر الانساني المتمدن يجذف بقارب العقل في خضم بحر المعرفة بطريقة يتهرب بها من النسبية النافية للمعرفة متشبهاً بحبال تربطه وتربطها بالمطلقات . ولم تصمد

(1) الدكتور ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيده ومفتحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص 350 .

(2) والكاردنيل داتيالوا ، « أنا أكره أن نصنع من الحرية مطلقاً كما يقول سارتر . . . علينا إذن أن نحدد الحرية دون أن نبنيها . وكما يقولون حدود حريتي هي حرية غيري » (=) « النهار السبت 19 / 1 / 1974 ص 1 و 11 .

(3) ملحم قربان ، الواقعية السياسية ، دار النهار للطباعة والنشر ، بيروت ، 1970 .

(+) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، ص 1409 وما بعدها .

(=) راجع بحث هذه النظرية وكيفية تخطيطها في هذه المحاضرات ص 139 .

المطلقات أمام تساؤلات المنهجية المؤتمنة . والعلمية الرصينة واتباع التجريبية⁽¹⁾ أفضل وسيلة للتحقق من صحة الحلول لمشاكلنا الحياتية .

ونشأت مشكلة العصر في حقل اللغة ونظرية المعرفة .

كيف التخلص من النسبية المتبادية دون الوقوع في أحضان المطلقات ؟⁽²⁾

وجاء تدعيم ولدن ، والمدرسة التحليلية عبر تحاليل التعابير السياسية ، للموضوعية مفتاحاً للحل المطلوب للمشكلة المجابهة ، وكان الاصرار على الموضوعية . وهكذا تكون التحليلية قد أسهمت بطريقة غير مباشرة بإرساء أسس الموضوعية أساساً للمعرفة الانسانية .

وكرثت حسنات التحليلية المقصودة . غير أننا لسنا بوارد بحثها هنا .

ولما كانت الموضوعية وحدها لا توفر شروط النجاح الكافية في المغامرات الاجتماعية عامة والمآثر السياسية خاصة أصبح من الواجب اللجوء الى ما يشحن صحة المعرفة بشعور الحماس المتوقد .

والتنبيه لهذه الظاهرة - عدم كفاية المعرفة الصحيحة سبباً للنجاح في العالم العلمي عامة والاجتماعي السياسي خاصة - كان أيضاً من تأثير الاعتبارات التحليلية لمفاهيم اللغة ولموضوعات السياسة .

واستلهمنا النجدة هنا من معسكرين مختلفين : المدارس السيكلوجية الحديثة والوجودية .

كيف نحقق صحة المعرفة الصحية التي قد يغلفها صقيع العقل والمنهج معاً للمعرفة ولمشاكل الناس الحياتية بلهيب العاطفة المتحمسة لعمل بطولي ما ؟

وتقوى أهمية هذا العنصر في إطار تصرف الناس - حسب قدرهم المعاصر - لا على أساس الثقة المؤكدة بل على أساس المعرفة المحتملة الصحة والنتائج .

وربما كان هذا أهم انقلاب في ذهنية العالم المعاصر بالمقابل مع ذهنيته الماضية .

(1) عمانوئيل كانت ، نقد العقل الخالص (Critique of Pure Reason)

(2) ملحم قربان ، الواقعية السياسية ، دار النهار للنشر ، بيروت ، 1970 .

الموقف الخامس : ويتبنى التركيز على الوجود بصفته أولى منهجياً⁽¹⁾ وأسبق علمياً من الجوهر .

لقد ركزت الحضارات الدينية على أسبقية الجوهر الميتافيزيكية . وانطلاقاً من هذا التركيز نشأت عبر الحضارة الانسانية ، مواقف من الانسان ومواقفه .

إن الانسان جوهرأ هو ابن الله وبالتالي تظل كرامته مصونة ، بحكم هذا الجوهر ، حتى ولو نزل الى أسفل درجات الخطيئة . وعلى هذا الاساس إعتبر الناس متساوون وكان القانون الطبيعي الكلاسيكي ضامناً لهذا الموقف من الانسان ول هذه الطبيعة الانسانية .

وعبرت عن هذه المعتقدات كذلك ، مع غيرها بالطبع مما ينسجم معها ، جميع الفلسفات التقليدية .

وجاءت الوجودية لتقلب⁽²⁾ هذه الصورة رأساً على عقب . إنها قالت : بجميع مدارسها المختلفة وفصائلها المتباينة النظرات والاتجاهات (إذ منها الملحد ومنها الدين) بأسبقية الوجود على الجوهر . ومن هنا إسمها .

وبهذا المعنى نتبناها . ولكن بتحفظات هامة جدا .

نحن لا ننفي أسبقية الجوهر الانساني على الوجود الانساني الميتافيزيكية وذلك لاسباب منهجية محض .

إن معرفتنا بالوجود وبمظاهر الوجود أسبق لنا من معرفتنا بالجوهر . وهكذا فنحن ، وجوديون ، منهجياً إذا شئت أو علمياً أو مماشاة للمدرسة التجريبية وحسب . وقد يتبين في نهاية المطاف أن أسبقية الجوهر الميتافيزيكية هي الاصح . ولكننا الان ، وفي ظل المعارف المتداولة والعلوم المسندة ومبادئ المنهجية المؤتمنة التي نستخدمها وسائل تثبت من نظرياتنا ومواقفنا ، لا نقدر أن نحكم بهذه القضية . لذلك لا نأخذ منها موقف رفض أو تبني .

وهذا هو من أهم الاعتبارات التي تميزنا عن الوجودية .

غير أننا وبالمقارنة مع التحليلين (Analysts) والوضعيين المنطقيين Logical positivists لا ننفي مغزويتها . وهذا مهم جداً .

ذلك لاننا ، وبذلك ، نفسح المجال لمن يتبنوها عن إخلاص وإيمان بأن يحاولوا غرس بذورها في ممارساتهم الاجتماعية والسياسية - هذا إذا كانت مواضع إيمان حي من

(1) أما اتولوجيا فقد يكون الجوهر اسبق من الوجود .

(2) وإبنا بفعلها هذا لتركب خطأ التشريع للهجي .

لدينهم - ونرى في ذلك المحك الأهم لمقدار إخلاصهم لها . فإن تناسوها تماماً فهم فعلاً لا يؤمنون بها . وإن لم يتناسوها كان إحترامنا لمواقفهم إحتراماً كبيراً .

ومن هنا تصبح أحكامنا على الناس ، ومنها كونهم متساوين ، من زاوية أفعالهم لا من زاوية ما يشيرون به وربما عن قليل لإخلاص . من هذه الزاوية يصح فينا وفيهم معاً قول هيجل أن محكمة التاريخ هي المحكمة .

ويصبح جوهر الانسان المصدر لأعماله وأفعاله . وعن طريق هذه الافعال والاعمال نتعرف على جوهره . عن طريق ظاهرات وجوده نتمكن من الحكم معاً على جوهره وعلى قيمته .

الموقف السادس : ينطوي على الاعتقاد بصحة النظرية (1) القائلة بأن « قيمة الانسان في عالم عادل ما أنجز »

ومن هذه الزاوية تصبح قيمة الانسان ، جوهرأ ، من صنع يديه . وهكذا يكتسب الانسان قيمته بعرق جبينه . ويتنقل الانسان من عهد تكون قيمته فيه هبة - وإن سايوية - الى عهد تصبح فيه مكسباً مستحقاً .

كما وأن الحكم فيها يصبح نتيجة لعملية تجريبية أو مجموعة عمليات . ولكنه لا يبقى حكماً مسبقاً وقبلياً .

الموقف السابع : يركز على الالتزام مفهوماً محورياً ذا تشعبات إجتماعية وسياسية وحضارية قيمة .

وماذا يعني الالتزام ؟

مقوماته أربعة : المقوم العقلي المسؤول عن التفتيش عن صحة النظريات والمواقف . والمقوم الارادى ، المسؤول عن ربط هذه النظريات ، بعد التثبت من صحتها ، بواقع الحياة الانسانية وبالتالي بمسيرة التاريخ ، والمقوم المعيارى (التقييمي) المسؤول عن فرز النظريات الصحيحة وبالتالي المواقف الصحيحة بعدما يربطها - عبر قيمتها العملية - بالمشاكل الحياتية التي يجابهها الانسان ، والمقوم الشعورى الذى يضيف على هذه النظريات والمواقف مسحة الشعور المتوقد حماسه ، فيسعفها على نجاح التحقيق . وكثرت حسنات هذا المفهوم المنهجية والحضارية (2) .

(1) ملحم قربان ، إشكالات ، الحلقة - راجع كذلك ، وله أيضاً ، Chapel Talks .

(2) ملحم قربان ، ا- المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومتقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 .

ومن أبرز مهماته ، في إطار بحثنا للقانون الطبيعي الجديد ، أنه الجسر الذي تعبر عليه القيم والمبادئ والمعرفة الصحيحة ، عبر التقرير الارادى للملتزمين من ضفة النهر الفاصل بين المعرفة والنظريات من جهة ، والممارسة من جهة ثانية . وربما كانت هذه المهمة للانسان أخطر مهماته كإنسان .

إنها تضع خلاصه بين يديه . إما أن يبني هذا الجسر قوياً متيناً مؤمناً فتمر عليه تلك القيم بسلام من ضفة المعرفة الى ضفة الممارسة . وإما تبقى الفجوة بينهما فتظل المعرفة والقيم بدون جذور وبالتالي بدون زهور إجتماعية سياسية . وفي الحالين يكون رصيد الانسان ما ساعد هو على إنجازه . ففي الحالة الأولى تثقل موازين الانسان الحضارية وفي الحالة الثانية تخف فتبهط أسهمه .

لم يعرف روسو الالتزام . وربما لذلك لم يتمكن من تقديم الحل الشافي والدواء الناجع لجعل القانون الطبيعي يتخلص من آفته - عدم الفعالية ، وتهيئة الفرص للاضرار حتى يحققوا مكاسب على حساب الأبرار .

كانت إقتراحات روسو تهدف الى جعل مبادئ القانون الطبيعي الجديد جزءاً من القانون الوضعي ، وبالتالي ، ولأنها تربط بين الحقوق والواجبات وتشد العدل الى غايته ، تجعل القانون الطبيعي ، وبفضل التعاقد على ما سميناه « الضمان الجماعي » (١) متبادل المسؤولية بين المواطنين . وهكذا بقي الرادع لديه ، كما في نظام أميل دركهام ، رادعاً خارجياً : أي المجتمع وما يربط بين أبنائه من روابطها فيها القوانين والعادات الاجتماعية .

وهكذا نرى أنه بغيا ب فكرة الالتزام ، كان لا يزال محور التركيز الفعال على ما هو خارج الانسان - الانسان الذي يقدر أن يفشل هذه الفعالية لانه يمكن أن يعرف الحق ويعمل ضده . مع الالتزام ينتقل هذا المحور الى داخل الانسان فيضمن فعاليته على الأقل في خدمة القانون الطبيعي .

وهذا يخلو بنا بدوره تخطى روسو ، حيث يقول :

« وليست العهود التي تربطنا بالهيئة السياسية ملزمة لنا واجبة علينا الا لأنها متبادلة

= ب - الواقعية والسياسة ، دار النهار للنشر ، بيروت ، 1970

ج - الحقوق الانسانية ، طبعة ثالثة ، بيروت ، 1969

د - الاخلاق والمجتمع ، بيروت ، 1974

هـ - « المواقف الحاسمة » العدالة ، عدد ممتاز ، كلية الحقوق في الجامعة اللبنانية 1970 .

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، ص 90

بيننا⁽¹⁾ « نقول ، ويفضل الالتزام ، نعم . إنها ملزمة لنا لاننا أردناها هكذا . بعد البحث الرصين والتدقيق الممنع . قد يكون في هذا مغامرة خطيرة ، ولكننا على استعداد لتحمل نتائجها . إنها ، هذه المخاطرة المتطرفة في الجرأة حتى التهور ، تتخطى حدود الحكمة الواقعية ، والمعقول المقبول . ولكن ليس في هذا ، إذا كنا مستعدين لتحمل نتائجها علينا ، ما يزعجنا - خصوصاً وأنه صحيح ومدعوم منهجياً وحضارياً .

وتأثيراته الاجتماعية ؟ تبقى رهناً بمواقف ذوي العلاقة من هذه المغامرة .

ثم إن هذه الالتزامية تضرب الميكافيلية بالصميم . إنها تبين أن التهمة التي يوجهها ميكافلي ضد الناس : « انهم لن يفوا بوعودهم »⁽²⁾ ، هي تهمة خاطئة . إنها لا تنطبق على المغامرين منهم على الأقل - وخصوصاً الالتزاميين !

ويربط الالتزام السياسة بالعلم ربطاً وثيقاً فيساعد على تقدم السياسة علماً بالمعنى الدقيق للكلمة .

وربما كان أهم منجزات الالتزام توفيره الثقة بالنفس للانسان المعاصر بعدما هُدم العلم الحديث أقوى ركائز هذه الثقة . فقد كان من نتائج دراسة فلسفة العلم الحديث أن تبين أن نظريات العلوم التجريبية أو الطبيعية جميعها ومهما بلغت درجة الاثبات والثقة بها ، فإنها تظل قابلة للدحض وعرضة يوماً ما وبظروف معينة ، للتغيير . ليست هناك نظرية علمية موثوقة ومؤكدة مئة بالمئة . وكان التقليد السائد بين الناس أنهم لا يقومون بعمل ما لم يتأكدوا مئة بالمئة من نجاحه . وهذا أمر أصبح مستحيلاً في إطار الذهنية المعاصرة . وإذا كان النجاح يتطلب الثقة والثقة تتطلب التأكد من النجاح وإذا كانت هذه الثقة مفقودة حتى في معارفنا العلمية ، الدقيقة ، فمن أين نأتي بها ؟ يجب أن يوفرها الانسان لنفسه . وأفضل طريقة ينهجها هي الالتزام .

وهكذا يربط الالتزام بين نظرية عصرية في المعرفة والوجودية والسيكولوجيا والنجاح السياسي !

الموقف الثامن : يربط الالتزام بجوهر الانسان : يعرف الالتزام الانسان .

قل لي ما هي القيم التي تلتزم بتحقيقها أقل لك من أنت⁽³⁾

(1) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني الفصل الرابع .

(2) ميكافلي ، الامير ، الفصل الثامن عشر .

(3) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 . « الالتزام » و « الانا » ص 170 .

وتقلص من هذه الزاوية ، وخصوصاً من ناحيتها الحضارية ، نظرية ماركس في جوهر الانسان : أي مجموعة علاقاته الاجتماعية⁽¹⁾ وتتألم هذه النظرية في إطار بحثنا هذا من ثلاث شواهد : الأول منهجي : يستحيل التحقق من مجموعة العلاقات الاجتماعية للانسان . ذلك لانها ، كما بين هيجل ، تسلسل حتى تشمل العالم بأسره . وهكذا يصبح التحقق منها عملية مستحيلة ، وبالتالي ، فهي مشكلة وهمية - ويصح نفيها كما يصح إقرارها . أو بالأحرى تتساوى قيمة هاتين النظريتين منطقياً . فينتج عن ذلك زوال قيمة النظريتين المتناقضتين معاً .

الشائبة الثانية في التعريف الماركسي لجوهر الانسان هي أنها لا تعطي الحرية الأصلية أبعادها . إنها تضيق على الانسان مجال حريته - لا تفسح المجال أمام حريته النفسانية - وهذا شرط جوهرى في تحقيق الحرية الأصلية ونموها وتكاملها .

والشائبة الثالثة ، وترتبط بالثانية ، أنها لا تعطي حريته حقها في عملية تغيير هذه العلاقات ، وبالتالي ، ترويض نفسه .

هذا مع العلم أن ماركس نفسه صرف جهداً بالغاً ليثبت أن الانسان ، وبمعنى معين ، يقدر أن يكون سيد مصيره . الانتقادات الاخيران ، إذا صحّا ، يتهمان ماركس بأنه لم يذهب كفاية في هذا الاتجاه .

ومع هذا يظل هذا البحث مرتبطاً بالقانون الطبيعي ومفهوم الثورة - على الصعيدين الفكرى والفعل .

ومن هنا يعظم دور القانون الطبيعي في عملية تغيير الواقع التاريخي - في صنع التاريخ . تقليدياً كان القانون الطبيعي وسيلة ومقياساً لتبرير الثورة . القانون الطبيعي الجديد ، وعبر الالتزام ، يصبح رافعة عملية للقيام بهذه الثورة . ومن هذه الزاوية تدخل القيم التي يجهد الثوار في تحقيقها في تعريفهم لنواتهم . إن صنعهم للتاريخ ، إذا ما توفقوا في صنعه ، هو تعبير حق عن ذواتهم . وبالنسبة للتقييم الصحيح لصنعهم هذا تزداد أو تنقص قيمتهم . إنها الظاهرات التي تحدد ، في النهاية ومع ما يحدد ، جوهرهم وهويتهم .

وما يصح على « الثورة » من هذا المنطلق يصح على جميع الاعمال : العادية منها والبطولية ، كما ينطبق على جميع الافعال : الروتينية منها والمبدعة الخلاقة .

فاختر لنفسك منها ما يناسبك وما هو على قياسك !

(1) Karl Marx, *Theses on Feuerbach*, 6th Thesis.

الموقف التاسع : يتخذ موقفاً واضحاً من الحرية الاصلية⁽¹⁾ .

الانسان حرّ بمعنى أنه يمكنه دائماً وأبداً أن يمارس الحرية ، ضمن ظروفه ، بشكل أو بآخر .

وهذه الحرية الاصلية ، عندما يتمتع بها إنسان ، إذا ما وعاهها إمكانية لديه ، فحاول تحقيقها ممارسة حياتية واجتماعية ، تتسق إبعاداً ثلاثة : النفسي أو العقلي الخاص ، والمسلكي ، أو المعبر عنه بالتصرفات المعبوشة ، والاجتماعي ، أو التوفيقي بين حريتي شخصين أو حريات عدد من أعضاء المجتمع .

ويرتبط هذا المفهوم بالمرونة والنمو صفتان تلازمانها ملازمتها لغالبية المفاهيم الاولى التي تساعد على تفسير السلوك الانساني في حقل السياسة والاجتماع . فالعدالة والخير والجمال والمنفعة والمصلحة - عامة أو خاصة ، مفاهيم تقبل الزيادة والنقصان . إنها - عملياً - تراوح ، على سلم معين الدرجات ، بين المثلث حد أقصى والاعفر حد أدنى .

ويدين الفكر الحديث لهيجل ، المفكر الالماني المعروف ، بإدخاله هذا المفهوم في مسيرة التاريخ الانساني بشكل يستجلب النظر⁽²⁾ .

ومن هنا يتمتع الناس بالحرية بحدها الأدنى ، بمجرد إمكانية مفتوحة أمامهم . وهم في ذلك سواسية . أما المدى الذي يمارسه أحدهم فقد يختلف اختلافاً كبيراً عن المدى الذي يمارسه غيره لها - والحرية ، كما نعرف ، هي جوهر ، عملية ممارسة مسؤولة .

والالتزام يوجّه الحرية ولا يقضي عليها . وقد يكون بتوجيه هذا لها ، إذا صبح هذا التوجيه وتوفّق ، مدعاة لتقوية فعاليتها .

وتستفي من هذه الزاوية ، مقولة : « الانسان ولد حراً⁽³⁾ » أو على الاقل تتقلص أهميتها التاريخية . يصبح الانسان حراً بالممارسة . وتزداد حريته رسيوياً ومدى بتطور ممارساته الحرة .

أ- الحرية والنظرية والواقع :

تستند إمكانية تحسيننا للعالم حولنا الى واقع مستمد من طبيعة حالنا .

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، بحث الحرية : جوهرها وإبعادها .

(2) Hegel, *Philosophy of History*.

(3) ١ - جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الجملة الفاتحة .

ب - ملحم بريان ، التنهية والسياسة ، طبعة ثانية ص 364 .

إن لنا ليداً تقصر أحياناً وتطول حيناً في ربط المثل - أو بعضها - ببعض الوقائع الحياتية وبالتالي بالحركات التاريخية ذات الفعلية المدنية . لهذا السبب ، إن لم يكن لغيره ، يصبح لموقعنا الملتزم الايجابي البناء أهمية تذكر وعلى الاخص في الامور السياسية . وللسبب ذاته تصبح دراستنا للسياسة أو بالأحرى للسلوك السياسي أكثر صعوبة . ذلك لاننا نجابه في هذه الحالة مجموعة من المتغيرات ذات التأثير الوثيق في النظرية من جهة وفي السلوك السياسي من جهة ثانية وبين الواحد منهما والثاني من جهة ثالثة .

وإذا كانت معطيات الحرية الاجتماعية ، وتوق الإنسان الى تغيير واقعه بما ينسجم وما يناسبه ، وكون هذا المناسب لا ينسجم دائماً وأبداً ، وبطبيعة الحال ، مع المناسب العام - وهذا بعض وحسب من لائحة طويلة - يبرز القول التالي :

« إن الانسان لمخلوق وخالق معاً . لذلك فهو لا ينسجم بسهولة في نظام طبيعي متسق » (1)

فإن هذه الاعتبارات ذاتها تبيّن لا ضرورة الالتزام ، بمفهومنا المفصل هنا له ، وحسب ، بل وكذلك مدى أهميته وعمق تأثيراته معاً في الشخصية الملتزمة وفي المجتمع .

ومن أهم مضامين هذا التطور أنه يمكن أن يصل الى حد يتخطى معه التناقض الذي يحصل على مستويات معينة بين حرية أحدهم وحرية الآخرين . إن البعد الثالث للحرية ليقوم بمهمة إجماعية عصرية لم يفقه كنهها التفكير السياسي حتى اليوم . هذا الدور هو تهيئة الاطار المناسب للتنسيق بين الحريات . بالأحرى للتغلب على التناقض الحاصل بينها . ومن هذه الزاوية تُقترح تعديلات هامة تتعلق بمفهوم الدولة عامة وبعلاقة الفرد بالدولة خاصة . وتقتضي هذه التعديلات إستبدال الافتراض الذي بنى عليه ملّ إقتراحه - إفتراض التناقض - أو على الأرجح دعمه بإمكانية تحطّي هذا المستوى .

عندما قال جون ستيورت ملّ « تنتهي حرية الانسان عندما تبدأ حرية الآخرين » .

كان يتحرك ، فكرياً ، ضمن إطار معين من المعطيات الحضارية التي كان من غير المحتمل ، في إطارها ، التوفيق بين الحريات . ولذلك وضعت حدود لمنع التصادم بينها . أما الآن ، وفي هذه الالتزامية ، أصبح بالإمكان تحطّي هذه المعطيات أو بعضها . وهذا يدعو الى تغيير جذري في مفترضات التفكير المعاصر حول القضايا السياسية الاولى .

نرى ذلك مثلاً في إحدى المحاضرات بموضوع « الدولة المتطفلة » (The Intrusive State) قدّمها نخبة من مشاهير المفكرين المعاصرين من إذاعة لندن - فقد جاء على لسان

إحدى المحاضرين أنَّ الدولة الساعية الى تعزيز «الفعالية» - فعاليتها - تضطر ، بحكم منطق هذا السعي ذاته ، الى أن تطغى على « الحرية »- أي الى تضييق الخناق على حريات المواطنين . إن الدولة المتطفلة هذه تصبح « الدولة الخائفة »^(١) ذلك لأن كل « تطفل » من قبل الدولة ذات الفعالية النامية يعني « خسارة في الحرية الشخصية » .

وغني عن التكرار أن مفهومنا للحرية الأصلية يفتح أمام الفكر السياسي فرص التخطيط لهذا الافتراض ، وبالتالي لاعادة النظر في المعطيات الفكرية التي تفسر مسلكيتنا السياسية والمبادئ التي تساعدنا على التخطيط العصري لمستقبل الإنسانية .

وهكذا فإن الحل الذي تقدمه صاحبة الحديث : أي أن « نتقبل الدولة المتطفلة ، ولكن بحذر كبير فيما يتعلق بحدودها » يبقى في جوهره الحل التقليدي المعروف في إطار النظرية السياسية المشهورة ، نعني نظرية الحقوق الطبيعية ، والحل الحذر الذي لم يوقف زحف القوى التي ساعدت ، بالرغم من حذر السياسيين العريق والتقليدي ، على تطوير مهمة الدولة . فبعد أن كانت الدولة السلبية هي الافضل مبنغى وواقعاً - أصبحت الدولة الايجابية هي ضرورة العصر - وذلك لأسباب ليس « لحذرنا » ، مهندسى السياسة ، تأثير فعال عليها . فضلاً عن هذا «الحذر» - وهو نصيحة عامة ومقبولة في مطلق الحالات ، نحتاج الى إعادة نظر جذرية تتعلق بمفاهيمنا السياسية وعلاقاتها بالقوى الاجتماعية التي تتحكم ، وربما أكثر مما تتحكم مفاهيمنا ، بحياتنا السياسية .

وكانت فكرة التطور والنمو عنصراً واحداً من عدة عناصر تساعد لتغير الصورة وتقلب الذهنية ، لتجعل التناغم بين الحريات حلاً أفضل ، لمشكلة تصادمها ، من رسم حدود معينة لكل منها .

ب - التناقض الثابت والتطوير التوفيقي

حدثت ثورة منطقية . حل التطوير الموفق محل التناقض الثابت - في حالات معينة على الأقل .

كانت ذهنية التناقض الثابت هي السائدة تقليدياً على التفكير الانساني عبر العصور . نرى ذلك في الاجوبة التي قدمها هذا الفكر بما يتعلق بالطبيعة البشرية . الخير والشر متناقضان . والطبيعة الانسانية ، هي بالتالي ، أما خيرة وأما شريرة . وهكذا إنقسم المفكرون بين مبایع لخيرية الطبيعة الانسانية وبين متنكر لها رافع راية شريريتها .

Marina Sharp, «The Intrusive State» B B C, London, 17: 15, Monday, 4- 24- 1978 (1)

وكذلك انقسم المفكرون بين الحرية والالزام .

وكذلك في القول بأن العقد الاجتماعي كان عملية مفروضة على الانسان وليس له بالتالي خيار في أن ينتقل الى الحالة السياسية .

ولازمت فكرة التناقض فكرة الثبات . إذا تناقض مفهومان أو مثالان ، في لغة أفلاطون ، فهما دائماً وأبداً متناقضان . ومن هذه الزاوية رب قائل أن أفلاطون وبالرغم من جميع إسهاماته القيمة للحضارة الانسانية ، قد ضلّلها في نظريته في المعرفة .

وعلى كل جاءت فكرة التطور والنمو لتخلق آفاقاً جديدة أمام الاجتماع والسياسة . من هذه الافاق إمكانية تخطي بعض التناقضات وخصوصاً في عالم الواقع المتغير دائماً وأبداً وإن بنسب متفاوتة . إذا تناقض عاملان في حالات معينة فليس من الضروري أن يظلا متناقضين دائماً وأبداً . إن التطور والنمو يطلان لا هذين العاملين فحسب بل وكذلك العلاقة بينهما .

ربما كانت هذه الفكرة الجوهرية التي أراد هيجل وماركس أن يعبراً عنها عندما تكلموا عن الديالكتيك . إذا كان هذا التقدير صحيحاً ، فإن الديالكتيك ، على علاته ، قد جاء بجديد ومهم في تاريخ تطور الحضارة الانسانية . وتظل اللغة التي صيغ بها الديالكتيك مضللة ومشوهة . إن الجديد المهم ليس « جمع المتناقضات » الامر الذي يضع نهاية محزنة⁽¹⁾ للحوار المسؤول والنظرية المؤتمنة . إنه تهيئة الاطار المناسب لهذه العناصر التي تتناقض ، في إطارات مغايرة ، حتى تتوافق وتُستقى . هذا عندما تكون هذه العملية خاضعة لارادتنا وتخطيطاتنا . وهناك حالات حيث لا تكون . رب تطور قضى على تناقض .

وربما كانت الديمقراطية أوثق الانظمة السياسية إرتباطاً بالحرية لأنها تجعل من التنسيق⁽²⁾ مبدأً محترماً لا ينجعل ممارسوه من تطبيقه . بل على العكس يفاخرون بنجاحهم فيه .

ومن هنا هنالك أنواع من المجتمعات . في بعضها تتناقض الحريات وفي البعض الآخر قد لا تتناقض . وللمجتمع الواحد تاريخ طويل يخضع فيه لعوامل التغير والتخطيط . ففي بعض أطوار هذا المجتمع قد تتناقض عوامل وفي إطار متقدمة ومغايرة

(1) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثانية مزيّدة ومتقنة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1969 ، صص 88 و 162 .

(2) « فعل التنسيق هو لب الديمقراطية ، جوهر المواطنة ، وشرط المواطنة المالية » (ماري فوليت ، Miss Mary Folet ، الإختيار الخلاق ، 1923 ، الفصل الثامن عشر .)

ربما تخطئ هذا المجتمع تلك التناقضات . ربما حدث ذلك بمعزل عن الارادات الانسانية . وربما ، وهذا الاهم ، بفضل تلك الارادات .

وإن صحَّ أن القوة شيء والعدل شيء آخر كما حاول أفلاطون وروسو أن يبرهنه⁽¹⁾ فقد صح كذلك أن « القوة العادلة » أو « العدل القوي » ليس بحكم الضرورة تناقضاً واضحاً وبالتالي فتحقيقه أو تحقيقها ليس بالامر غير المعقول .

ومن هنا أصبح بإمكان الإنسان أن يجعل من تحقيقها قاعدة حياة . وما صح في هذا النطاق على القوة والعدل يصح ، للأسباب عينها ، على المنفعة والعدالة .

وإن صح أن المصلحة العامة والمصلحة الفئوية أو المصلحة الخاصة تتضاربان كثيراً ، فقد صح كذلك أنهما تتسجيان وتتوافقان - وذلك في حالات ، إن قلت ، تظل ذات أهمية بالغة في حياة المجتمعات وأفرادها .

وهل من سبب جوهري يمنع الإنسان من التجذيف بقارب حياته عبر المرات التي يبدأ فيها التضارب بين مصلحته الشخصية والمصلحة العامة ؟ وإذا صح هذا معه في رحلة معينة من رحلات الحياة فلماذا لا يصبح معه قاعدة دائمة في المغامرة الكبرى - المغامرة التي تشمل على جميع المغامرات مغامرة الحياة ؟

صح أن هذا يتطلب جرأة واستعداداً كبيراً للتضحيات . ولكن يظل من حق الانسان أن يغامر . ومن طلب البطولة ينبغي أن يكون مستعداً لدفع الثمن لهذا الطلب ولتحمل أعباء الضريبة التي تستحق عليه باستحقاقه البطولة .

ومن بلغت به رحلاته هذه القمم حوّل المنفعة ، بربطها بالعدالة والحقيقة والمصلحة العامة ، الى شهادة التضحية .

ج - متضاربة (مفارقة)

الملتزم وقد أخذ بتحديات الطموح ، تخطى عهد المراهقة - عهد الحسابات المنفعية ، وراهن ، في وقفة عز وبطولة ، على جميع المكاسب التي جمعتها حتى تاريخه ، ليدفعها ضريبة كرامة وشرف !

وإنه لسر غريب وإنه لاكتشاف عجيب . ولكنه يظل جوهر الحرية الأصلية .

غير أن هذا العمل « الجنوني » إذا حصل فإن حصوله من النواذر . ولا غرو فإن البطولة مغامرة على معارج المستحيل .

(1) راجع القسم الثاني من هذه الدراسات ، مقطع « العدل والقوة » .

د - تعليق على تقرير فرويد لمصادر الألم الانساني .

أهمية الحرية التي عاجلنا مقوماتها تكمن ، إعتيادياً ، في توفير المناخ المساعد على خلق الشخصية المنصهرة بالمعنى الاخلاقي وبالمعطيات الاجتماعية والنفسية التي لا تفارقها . ويساعد على هذا الدور الصحي الذي تقوم به حريتنا ربطها بالواقعية ربطاً وثيقاً . وأبرز نتائج هذا الربط وعي محدوديتها وتفهم حدودها الاجتماعية والواقعية . عندها ، يبطّل أن يكون الألم بحكم الطبيعة ، تهديداً قاسياً يهدد نفسيتنا بأمراض وعقد . إن وعينا لواقع حالنا ولحدود حريتنا قد ينجينا من مغالب الكواسر الخرافية التي تتحكم بذهنيات الحضارات التي لم تستقص كفاية مؤهلاتها . فإذا صح ما يذهب اليه فرويد في المتنبس التالي ، ولسنا بدافع مناقشة صحة⁽¹⁾ هذا القول هنا ، تظهر محاسن تبني مفهومنا للحرية خصوصاً بصفتها الملتزمة .

والألم ، يقول فرويد ، يهددنا من ثلاث جهات : من جهة جسدنا المعرض للسقوط والانحلال والذي لا يمكنه أن يتجنب الاخطار التي يشكلها العذاب والقلق ، ومن جهة العالم الخارجي ، من قواه التي لا ترحم وليس يمكننا قهرها ، التي تنصب علينا وتهلّدها بالعدم . وأخيراً ، من جهة علاقتنا مع الآخرين مع الكائنات البشرية . والألم الناجم عن هذه المصادر قد يكون أشد قساوة علينا من أي تهديد آخر .⁽²⁾

فالحر الملتزم باكتشاف الحقيقة وتطبيقها ممارسة عملية يومية حياتية . لا يسعه التناهي عن ترويض شخصيته وتكييفها حسب مقتضيات ما تكشف له من أسرار في الطبيعة وفي أعماق النفس البشرية .

ولا يحسنّ متفقد بارع بأننا ننفي إمكانية تأثير اللاوعي في تصرفات الناس . كما وأنها لا نجزم بفعالية الوعي ، دائماً وأبداً ، في تلك التصرفات . نعرف أنها تختلف باختلاف الظروف كما باختلاف الناس . ولهذا الأسباب نخشى التعميم في هذه القضايا كما وأنها نخامرنا شكوك ، وللاسباب المنهجية ، بالنسبة لجميع التعميمات التي نجابه ومنها التعميم المدروس .

ومع ذلك ، وفي إطار هذه التحفظات ، وربما غيرها كذلك ، يبقى للحرية الواعية الملتزمة ، لدى البعض على الأقل ، مفاعيل صحية نفسانية ومفيدة اجتماعياً ومتعاطفة ،

(1) غير أننا نخشى أنه يحمم نظرية قد تصح على البعض من الناس وحسب . وهو بذلك يقع في شرك خطأ منهجي . راجع المنهجية والسماة ، للمؤلف ، طبعة ثالثة مزيّدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص 173 .

(2) يقبضها الدكتور غسان يعقوب ، « أمراض لبنان النفسية ... » ، النهار (الاتحاد اللبناني) ، الجمعة 14 / 4 / 1978 ، ص 11 .

سياسياً ، مع ما يتطلبه التنظيم السياسي المرغوب فيه في ظل حضارة تستسيغ الاصرار على سعادة الفرد من جهة مقرونة بحريته ومبادرته وعلى تحقيق المصلحة العامة من جهة ثانية مضمونة بالمكاسب التي تحققها للمجتمع وبالتالي للانسانية جمعاء .

هـ - تقييم لاعتقاد شائع

« وعرض الوضع العربي الراهن مشيراً الى « سياسة القطر العربي السوري المبدئية الثانية » وقال : إن سياستنا هذه لا تتغير بين وزارة وأخرى ولا بين مرحلة رئاسية ومرحلة رئاسية ثانية . كما أننا لا نتعلق في معالجة قضايانا مهما كانت المصاعب والازمات بدافع ردود الفعل أو تحت ضغط المصاعب والازمات ، وإنما نتعلق من إرادتنا الحرة وإدراكنا الواعي لمصالحنا الوطنية والقومية وتصميمنا على تحقيق أهدافنا . كذلك فإننا لا نعالج قضايانا القطرية الا في ضوء المصلحة القومية لا متنا العربية » (١) .

يوحى هذا المقتبس بالاعتقاد بأن هنالك تعارضاً أو تناقضاً بين الارادة الحرة وبين « ضغط المصاعب والازمات » .

كما أنه يوحى بأن « الانطلاق . . . بدافع ردود الفعل » يتنافى « والحريّة المدركة الواعية للمصالح الوطنية والقومية والمصممة على تحقيق الاهداف » .

إن الافتراض الذي يستند إليه الاجماع هو افتراض خاطيء . إن ردة فعل الحرّ على عمل ما ، عادلاً كان هذا العمل أم ظلماً ، هي جزء لا يتجزأ من عملية الحوار أو إذا فضلت التعامل (إذ يوحى الحوار بالاعتصار على التعامل فكراً ولغةً ، بينما المقصود هنا أوسع من ذلك لانه يشمل التعامل الحار العسكري المعبر عنه بلغة المدفع) بين الحر والمحيط (بشقيه الانساني والطبيعي) الذي يعيش في إطاره ويواجه مشاكله .

صحّ أنه من الافضل ، وخصوصاً عسكرياً ، أن تكون للحر فرصة المبادرة ، ولكن فرصة المبادرة هذه ، إذا انتفت على حرّ في ظروف معينة ، ولا بدّ أن تنتهي في مناسبات عدّة ، فإن انتفاء هذا لا يعني ، ولا يصح أن يعني ، إنتفاء حريته . وهو بالفعل ليس بقادر على نفي ذلك لأن حريته عندئذٍ ، تعبّر عن ذاتها ، بردة الفعل . إن خسارة فرصة المبادرة ، لدى الحرّ ، تزيد من حدود حريته التي هي في الاصل محدودة ، ولكنها لا تقضي على حريته .

وهل يمكن لحرّ ، في ظروف الانسان الواقعيّة ، أن يتمتع دائماً بامتياز المبادرة ؟ أن نفترض هذا لهُو أن نفترض الالوه للحرّ بمعنى أنه إما كليّ المعرفة ، وإما كليّ القدرة .

(١) الأسد لاجتماع حكومة الحلبى . . . بمناسبة تذكّرها

(٢) النهار ، الأحد 2 نيسان 1978 ، ص 16 (التوكيد لنا)

وإذا استهولت هذا الافتراض فبوسعك أن تستبدله بالافتراض المكافئ : أن تستيق الحكم على من تتعامل معهم . فتبادرهم بتصرفات على ما تظن انهم سيفعلونه معك . أي أنك تستيق معرفة تصرفاتهم . وهكذا ولأنك قد تخطئ ، تصبح تصرفاتك غير عادلة وغير مستحقة .

ربما كان لك كما لمكافئ مبررات بالرجوع الى التاريخ . خصوصاً إذا درست التصرفات الماضية لمن تتعامل معهم . هذا يبرر حذرنا واستعدادك الاستعداد الكافي . ولكنه لا يبرر إصدار أحكامك المسبقة ، وبالتالي إصدار الاوامر بالرد على ما يمكن ، ولو بكثير من الاحتمالية ، أن يقوم به مواجهوك .

وهكذا تبقى « ردة الفعل » لديك تجاه ما تستحقه تصرفات المتعاملين معك لا تعبيراً عن حريتك وحسب ، التعبير الممكن عندئذ ، بل أفضل أنواع المجابة - إذ تخضع عندها فضلاً عن « الادراك » « الوعي » « والتخطيط » « والتصميم » للالتزام بمبادئ العدالة والكرامة وغيرها من القيم المرموقة .

وفي ضبط « ردة الفعل » هذه يلعب الالتزام بدوره في شد السياسة الى العلم بالتقليل من فرص القوضى في التصرف المتظلل بالحرية . الالتزام يضبط الحرية ولا يقضي عليها ! بالضبط كما تفعل في هذا الاطار « الأزمات » « والصعوبات » . وضبط الحرية ، أو بالحرى التقنية لها ، قد يكون تقوية لها بفعل حصر فعاليتها وتوجيهها . بل من واجب الملتزم الواعي أن يعمل على أن يكون هذا الحصر وتلك التقنية لمصلحة تقوية الحرية لا لإضعافها أو لبعثرة فعاليتها . وربما كمننت في هذا المجال ميزة هامة يقارن بمقياسها بين الملتزمين .

الموقف العاشر : يتعلق بانقلاب في نظرية القيم والاخلاق ، فيركز على تربية الشخصية الانسانية المنصهرة ، أساساً للاخلاقيات .

كانت هذه النظرية تقليدياً تستوحي المبادئ المطلقة التي تطل على الانسان من عل . وكان الانسان ، وبالرغم من تمتعه بالحرية في إطارها هذا - ليكون مسؤولاً عن أعماله فيحاسب عليها - ملزماً بطاعتها - فضيلته كانت تتجلى بطاعته .

وكانت مبررات طاعته هذه - وإن واعية ومدروسة - تكمن بإيمانه في مصدر هذه الوصايا وثقته بأن الموصي يبغي منفعة الانسان وتحقيق مصلحته . بالاختصار ، خلاصه .

ولا شيء يضطرنا الآن على التنكر لهذه المواقف والمصادر - هذا على الرغم من الجهود الجبارة التي بذلتها جميع المدارس الملحدة والاتجاهات اللاأدرية والفلسفات المترددة حيال الميتافيزيك والاخلاق .

يمكن للذين يعتزون بها ويفخرون أن يحتفظوا بها - ولكن بطريقة ، كما سبق
وبيننا ، تبعدهم وتبعدها عن مرامي سهام النقد العلمي والاتهامات المنهجية والتشهير
المنطقي .

ثم ، وهذا الالزام ، يقدم الالتزام لهم جبلا قويا ينزلون عليه هذه المثل حتى تصل
أرض الواقع الاجتماعي فتلقح نضوبه وتمدها بالحياة التي تتمشى في عروقها فتزهر وتثمر
أعمالا إجتماعية ذات مردود مقصود .

وكما أن الالتزام يقدم هذه الفرصة للمؤمنين ، وربما بسبب ذلك عينه ، يجابههم
بتحد محرج .. إنه يكشف غير المخلصين منهم - أولئك الذين يتفانون بالمثل المؤمنة
ويخفقون في عملية إرساء أسسها في عالم الواقع التاريخي .

أما الاصليون منهم فيكون الالتزام تجربة إصالتهم ومحكمها ومحكمها العادل .

وتصبح المشكلة المستحدثة في نظرية القيم بناء الشخصية الانسانية الأصلية (1) تلك
التي تلتزم بقيم الخير والعدل والمصلحة الخاصة المتسقة والمصلحة العامة عن اقتناع طوعي
تلعب الحرية الأصلية فيه دورها الكامل غير منقوص كما يلعب التعقل دوره المستحق ،
فتقدم بها مجتمعة قوة التنفيذ الناجح .

مشكلة مصب الاهتمام في النظرية الجديدة للقيم ليس الاهتمام بالمطلقات وبالمصادر
المتنافية يكية لهذه المطلقات حتى تقوى إعتبارات الردع الخارجي معها بل تربية الشخصية
الانسانية المنصهرة التي تقدر أن تجابه متطلبات التزاميتها .

(1) ملحم قربان : ١ - نظريتي في القيم ، تحت الطبع . برنستون ، الولايات المتحدة الامريكية ، اطرومة في القيم ، 1953 .

القسم الرابع

النتائج الحضارية لتبني القانون الطبيعي الجديد

النتائج الحضارية لتبني القانون الطبيعي الجديد

ليس من شك لدينا بأن تبني هذا القانون الطبيعي الجديد سيحدث مفاعيل حضارية مترامية الأطراف متشابكة التشعبات .
وربما كان أهم هذه المفاعيل عصرة الانسان السياسي والمجتمع السياسي وشد السياسة ، وربما الاجتماع ، الى العلم شذاً قوي الصلة .

أ - ترويض الشخصية الانسانية

فترويض الشخصية الانسانية الملتزمة في ضوء مبادئ القانون الطبيعي الجديد عمل جبار مرغوب فيه . وتاريخ الحضارة الانسانية لم يهمل هذه الناحية التربوية الهامة . غير ان تحقيق هذا الهدف بقدر يطمئن من النجاح لم يتوفر بعد - وهذا هو السبب الاهم الرابض خلف شكوى الكثيرين من المهتمين بمسيرة حضارتنا ومصيرها من اننا على رغم تقدمنا الرائع في العلوم الطبيعية ، فاننا ما زلنا في مرحلة تعد متخلفة في جميع ما تشتمل عليه الحقوق الانسانية كالسياسة والاجتماع والأخلاق .

« انها لفكرة تقشعها الابدان اننا لسنا ، في حقل العمل الاجتماعي والسياسي وفي حقل التعاون من أجل السلام على مستوى عالمي ، ببعيلين كثيرا عن المستوى البدائي القبلي . يقدر الانسان ان يلتقط رسالة من مصنوعة ارسلها برحلة مقصودة وخطط لها حول الشمس في الفضاء الخارجي تبعد عنه ملايين الاميال . ولكنه لا يقدر لا ان يرسل ولا ان يلتقط رسالة سلام عبر ستار حديدي⁽¹⁾ دون ان تتعرض هذه الرسالة اما الى سوء الفهم واما الى سوء التفسير . عدم التوازن في خطى تقدمنا قد يوردنا موارد التهلكة - وذلك بسهولة وسرعة فائقتين . »⁽²⁾

وليست هذه الشكوى بالصوت الوحيد الصارخ في البرية . انها شكوى عامة وتزداد حدة مع الايام وبمناسبة الاحداث التاريخية المؤلمة التي يتعرض لها العالم ، او بعض اجزائه ، من جراء الانهيار الاخلاقي والاجتماعي .

(1) نقدر أن ننفخ بحجته الى مداها الأبعد ، فنقول بل عبر خطميين في مدينة بيروت مثلا . وقد دللت أحداث لبنان المستحدثة على ذلك تدليلا لا يقبل التساؤل .

من الزاوية المنهجية يمكن أن يحصل هذا التقصير في التواصل حتى بين شخصين اثنين .

(2) ليستر بيرسن الحائز على جائزة نوبل للسلام للعام 1957 .

وإذا كان القانون الطبيعي الجديد قادرا على الاسهام في تصادي هذه الدواهي الاجتماعية ، فإن هذا ليعطيه قيمة مرموقة ، ولا شك . ورهاننا انه من الوسائل التي تساعد هذا التصادي .

يبقى أن نبين كيف يحصل ذلك . وتبقى قصة هذا التبيان قصة طويلة جداً ، نكتفي الآن بالإشارة الى بعض منعطفاتها المرموقة التي تدين بإنجازاتها الاجتماعية للقانون الطبيعي الملتزم به على طريقتنا .

إن من يضع قوته في خدمة العدالة ليس كالذي يسخرها لاغراض لا أخلاقية أو يضعها في تصرف مصلحة الخاصة . ومن يفعل ذلك بفعل التزام مصمم وصادق ليس كالذي يتجسس بذلك في الصالونات أو من على المنابر وحسب .

ولا يبقى من يأخذ هذه الامور الحياتية بجذبة تامة جزيرة عائمة في بحر منعزلة عن غيرها من الجزر وعن اليابسة . إنه يصبح ، وعلى ما يترتب عليه من تضحيات في سبيل ذلك ، قدوة يتمثلها البعض . وعدوى هذا السلوك لا بد أن تنعكس خيراً على ذوي العلاقة وبهذا المقدار بالذات تتسارع حركة عدواها وبركتها .

ب - يحدد في طريقة ترويض الشخصية الانسانية
ويقدم القانون الطبيعي الجديد نقداً موزوناً للطريقة التقليدية (أو الطرق) التي تبنتها الحضارة الانسانية لترويض هذه الشخصية . هذا بعدما يصحح النظرة الى طبيعتها .

فالنظرة التقليدية قسّمت المفكرين الى قسمين كبيرين : قسم يقول بأنها شريرة ، وقسم يقول بأنها صالحة . وتبين أن المدرستين تقعان في أخطاء منهجية واحدة ومشتركة . نعالج بعضها الآن . تقول إحداها : « الانسان عود معوج » .
« الانسان مصنوع من عود كثير الإلتواء » (1)

هكذا يعتقد مثلاً عما نوثيل كانت ، الفيلسوف الالماني الشهير ، وهو بذلك يسير على خطى لوتر . والاثنان يتابعان إتجاهاً تاريخياً في الطبيعة الإنسانية . انها شريرة ، يرجع حتى إنشاق التفكير السياسي .

« فتلك هي شرائع جورابي تعجّ بالامثلة التي تعبّر عن هذه النظرة السوداوية الى الطبيعة الإنسانية .
« ويتضح إعتبار الانسان شريراً بطبعه ولا يمكن أن يؤمّن بدون رقابة خلال المادة التالية من شرائع جورابي :

(1) « le boi dont l'homme est fait est tellement courbe », I. Kant, *La Philosophie de l'Histoire*, trad. et introd., par Stéphane Pilobetta avec un avertissement de Jean Mabert d. Aubier- Montaigne, paris, 1977, p. p. 67- 68». I. Kant, *La Religion dans les Limites de la simple Raison*, ed. Vrin, Paris,

المادة 7 .

« إذا سيد اشترى أو استلم ، عل سبيل الأمانة ، فضة أو ذهباً أو رقيقاً ذكراً أو أمة أنثى أو ثوراً أو حاراً أو أي شيء من إبن سيد أو عبد سيد بلون شهود وعقود فإن ذلك السيد يكون سارقاً يجب أن يعدم » ففي هذا النص نجد الذين يشتركون في وقائعهم متهمين مبدئياً إذا تعاملوا معاً وهي تشترط وجود شهود سواء وجد من يقاضيه أم لم يوجد . فالإتهام موجه مسبقاً - إليهم وعليهم أن يبرهنوا عن حسن النية قبل الاشتراك في الوقائع لا بعده » (١) .

ونذكر من انصار هذا الاتجاه القديس أوغسطينوس .

ويقع هذا المفهوم في الطبيعة الانسانية كما يقع المفهوم المناقض له في فخوخ منهجية وفكرية كثيرة . يمتنا هنا أن نشير الى خطأ نموذجي ، وهو واحد فقط من مجموعة من الاخطاء التي ينبغي أن يتحرر منها التفكير الانساني الحضاري إذا اراد أن تمتع أحكامه بمناعة ضد التشويه والتشويش . هذا الخطأ النموذجي هو ما أطلقنا عليه ، في مناسبة مغايرة ، خطأ التفكير النموذجي . ويرجع تاريخ ممارسة هذا الخطأ الى نظرية المثل في كتابات أفلاطون . وهكذا نرى أننا مدينون للاغريق بالكثير الكثير لا من إنجازاتنا الحضارية الصحيحة وحسب بل وكذلك الى كثير من العادات الذهنية التي ينبغي أن نتحرر من سحرها إذا ما أردنا أن نتقف سياساتنا .

ويمجد هذا التفكير النموذجي ، وهو من صفات التفكير العقلاني البارزة ، في نص ما عرف « بمملكة الغايات » (The Kingdom of Ends) أو « بحكم الغايات » ويجدر بنا أن نتذكر أن هذا الحكم هو الاقتراح الذي قدمه كانت لاجراء الانسان من المأزق الحرج الذي وضعته فيه الطبيعة البشرية : إنه بطبيعته ملتو ، فكيف يمكن أن يجعل منه شيئاً كلياً الاستقامة ؟

تألف « مملكة الغايات » تلك من اجتماع الكائنات العاقلة ، وأهمها وأرفعها الانسان التي تجمع بينها القوانين المشتركة (وكانت يرى أن إستقلال الارادة هو مبدأ كرامة الطبيعة البشرية وكل طبيعة عاقلة ، لانه لولا هذا المبدأ لما كانت الارادة مصدر التشريع الخلقي ، ولما كان القانون الاخلاقي الصادر عن العقل واحداً لدى جميع الكائنات العاقلة) وليس في هذه المملكة ، مملكة الغايات ، رئيس ومرؤوس ، بل أفرادها أعضاء في ذلك

(1) الدكتور يوسف المحروني ، « فلسفة القوانين في الحضارة البابلية » بيروت ، السنة الثانية ، المجلد الرابع ، تشرين الثاني ، 1980 ص 43-44 . وينبغي أن نلاحظ هنا أن البيعة لا تدعم الادعاء دعماً قوياً يصح معه الاستنتاج المذكور .

(2) سُميت هكذا إستناداً الى النصيحة الاخلاقية الكاتبة القائلة :

« إن الكائنات العاقلة تتضح جميعها للقانون الذي يقتضاه ينبغي لكل منها ألا يعمل نفسه أبداً ولا يعمل الآخرين جميعاً كمجرد وسائل بل أن يعملهم دائماً وفي نفس الوقت كغايات في ذاتها » .

العالم المعقول الذي يسوده تشريع عقلي واحد ، وتُنظّم مبادئ الواجب الضرورية الكلية العلاقة بين أفرادهِ . وما دامت ماهية التشريع الأخلاقي تستند الى الكلي أو الشامل فإن المجتمع البشري ذلك ، العالم الذي يسوده حكم الغايات ، لن يكون سوى جمهورية معقولة تتألف من أناس أحرار ، يضع كل منهم لنفسه ، وكذلك للآخرين ، قواعد صادقة كلية . بحيث لو وجد أي شخص آخر مكانه ، لتصرف مثله تماماً ، دون أدنى اعتبار للتفضيل الشخصي أو الميول الذاتية » (1) .

ولا تختلف هذه الصورة بكثير من تفاصيلها ذات العلاقة بموضوع بحثنا عما يدعو إليه الشاعر الهيجلي القائل :

« كن شخصاً واحترم الآخرين كأشخاص » (2) فهو أيضاً دعوة صريحة ، على ما فيها من مزالق التشريع المنهجي ، الى تحقيق ملكة الغايات .

وهذا هو بالضبط ، أو إذا فضلت هذه صورة كاريكاتورية ، ما نعينه بالتفكير النموذجي الانسان المقصود هنا ، الانسان المعني بهذا الوصف ليس الانسان ، أو أحد الناس ، المعروف مني ومنك - أحد الناس الذين يعيشون على الارض مثلي ومثلك - بل مثال يعيش في عالم المثل إنه النموذج - النموذج الذي يمكننا ، أنت وأنا ، أن نقرب منه كمثال أبعد لنا ولكتنا ، وهذا بحكم تعريفه وتعريفنا ، لا يمكننا أن نتقصه تقمصاً كاملاً تماماً . إننا صور له - بعضها أدق وأصح من بعض - ولكتنا لسنا ولن نكون صوراً طبق الأصل !

وكررت في هذه الدراسات المبادئ والاقتراحات التي ، معاً ، تساعد على كشف شوائب هذه النظرية الى الطبيعة البشرية وتبعث ، إذا ما أصغى لها بانتباه وجدية ، الى تصحيح تلك الأخطاء وتجاوزها .

كما وإننا نقترح جديداً في هذا المجال » (3) .

غير أن بحث هذين الموضوعين بالتفصيل الذي يستحقانه يبقى من مهمات فلسفة التربية .

على كل حال ليس هذا البحث من مسؤوليات بحثنا هذا .

(1) الدكتور زكريا إبراهيم - ١ - كاتل وفلسفة التقديس ، ص 188 - (التوكيد لنا) ب - للمشكلة الخلقية ص 202 (التوكيد لنا) .

(2) Hegel, *Philosophy of Right*, Trans. by T.M. Knox, Oxford University Press, 1973, no. 36

(3) ملحم قربان ، « المواقف الحاسمة » غلبة تخرج في الكلية اللبنانية في الشوفيات ، حزيران سنة 1969 .
مجلة العدالة ، كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية في الجامعة اللبنانية ، عدد ممتاز ، 1970 .

ج - تطوير المجتمع

ولا تقتصر مفاعيل القانون الطبيعي الجديد على ما تحدّثه في شخصية الملتزم ونفسيته وطريقة تفكيره - مع العلم أن هذه النتائج ذات أهمية تذكر - إن هذه النتائج تتعدى ، بحكم منطقها ، وينطق القانون الطبيعي الجديد - وخصوصاً لبعده الأفقي الاجتماعي :- أي كونه متبادلاً - تتعدى شخصية الفرد الى تطوير المجتمع . ومن هنا تنبع قيمتها الاجتماعية والسياسية . إن فرداً ملتزماً في مجتمع يتنكر للالتزام مصيبة لا تحمد عواقبها لا بالنسبة لذلك الفرد ولا بالنسبة لمجتمعه .

« إنها لمصيبة كبرى أن تكون كبيراً ، بين الصغار » (١)

ومن هذه المقولة - ونقدر أن نعتها بالحقيقة - تبرز أهمية النظرية أو النمو في مفهوم الحرية الأصلية .

ليس من أسباب السعادة ، أن ينعزل فرد ، وإن بطلا ، عن مجتمعه . كما وأن حريته ذاتها لا تنمو ، بشكل طبيعي ، إذا ابتعد كثيراً عن الجو الحضاري لمجتمعه . ومن هنا تبقى مسؤولية المهندسين الاجتماعيين كبيرة في التخطيط لجعل التناغم قائماً بين الفرد والمجتمع . وإذا كان هذا حلماً بعيد التحقيق ، فينبغي أن يحتاطون لحقق التوترات أو لجعل تأثيراتها ، إذا تعذر خففتها كلياً ، محتملة غير ذات أثر سلبي وقوي على الحياة الاجتماعية .

وهنا أيضاً يلعب القانون الطبيعي الجديد دوراً لا ينكر عليه . وتعددت أبعاد هذا الدور . ولكن المدخل التاريخي اليه يبقى الجواب العصري والمنهجي الجديد لقضية سياسية يرجع أصلها الى جمهورية أفلاطون حيث اقترح حكم الفيلسوف الملك . وجاء بعده أرسطو ليرفع راية حكم القانون بعد أن رفعه أفلاطون نفسه في مآثرته رجل الدولة *The Statesman* . أيها أهم القانون أم الحاكم المسؤول عن تنفيذ القانون بعد تفسيره تفسيراً موضوعياً ؟ وتأتي المنهجية المؤتمنة تساندها إنقلابات عديدة في ذهنية إنسان القرن العشرين فتعدل في السؤال . ويتعدل لذلك الجواب كذلك . ويكون القانون الطبيعي الجديد في صيغة عصرية تتحاى أخطاء الماضي مستفيدة منها وبما يوفرها لها الابتكار . ماذا يمنعا ، وقد أصبح الالتزام بالقانون الطبيعي الجديد أحد الوسائل التي تقودنا في ترويض شخصياتنا - ماذا يمنعا من أن نحلم بمجتمع تكون غالبية أبنائه فروخ فلاسفة ؟ صح أن للعمر الطويل ومدة الممارسة من العوامل التي تنمي - إذا ما أريد لها أن تنمي - الحكمة العملية . غير أن هذه الحكمة ، وفي إطار معطياتنا الحضارية ، المتداولة - لا تلبث أن تبرعم على دفء المعرفة - معرفة تلك المعطيات ، مكتثة على ممارسات حذرة ومغامرات مدروسة في حقل الحياة البكر . ليست الحكمة بعد الآن مرهونة بنوي اللحي الطويلة

(١) ملهم قربان ، جبل المطامح .

والشعور البيض . ولا هي حكر على من أكل الدهر عليه وشرب . تبدأ بالتنبه الى بعض من المبادئ المنهجية المؤتمنة - المبادئ التي يمكن أن تتكشف للباحثين - شرط أن يأخذوا الحياة بالجدية التي تستحق .

ويبقى حلمنا هذا غير طموح بما فيه الكفاية . يمكننا أن نصبح مجتمع « قديسين » آعندها ، في مجتمع الملتزمين بالقانون الطبيعي الجديد ، تتنفي المواجهة بمعنى المجابهة بين الحاكم والمحكومين أو بين المحكومين بعضهم تجاه بعض ، ويجمل عملها علاقات التداخل والمرافقة والمشاركة في تحمل المسؤوليات الآيلة الى تحقيق مجتمع أفضل والتلاقي في سر الالتزام» وجهه .

د - ويجدد في طريقه تطوير المجتمع ولا يخفي أن القانون الطبيعي الجديد لا ينحصر مفعوله في تطوير المجتمع الى الأفضل . إنه يقدم نقداً لطريقة التطوير هذه - الطريقة التي اقترحها بعض المفكرين المعروفين في تاريخ النظرية السياسية . ويتمحور هذا النقد على مفترض الحضارة الانسانية الكلاسيكية، مفترض الالتزام . ولا يكتفي بهذا الوجه السلمي من مهمته الاجتماعية، إنه يبرز وصفاً إيجابية عندما يقدم بديلاً مستحدثاً لطريقة التطوير الاجتماعي - الطريقة السائدة حتى اليوم . وهذه الطريقة - البديل تدور حول محور رئيسي بديل ، نقصد الالتزام ! وأبرز مظاهر هذه الظاهرة الإيجابية تحميل الانسان الفرد - عضو المجتمع - مسؤولية لم يكن يتحملها سابقاً . غالباً ما كانت تلقى هذه المسؤولية على عاتق مصادر خارجية . إنها بوجه الخصوص ، وبالمقابلة مع كتابات أميل دركهايم» ومن لفّ لفه ، تستبدل العلاقة العدائية بين المجتمع والأفراد أعضائه ، بفضل كونه مصدر القوانين - المشرع لهم وبالتالي مصدر القوة الرادعة التي تتكفل بقصاص من يتنكر لهذه القوانين - إنها تستبدل هذه العلاقة بعلاقة ، أقل ما يقال فيها إنها أقلّ عداء إذا لم تكن غير عدائية أبداً بل تحببية - إذ تجعل الفرد محور الاشعاع لشعاعات الخير التي تضفي بدفئتها الالتزام على المجموع .

(1) وقد يكون هذا التلاقي في سر الالتزام « هو بدوره تلاقياً في سر الله » . يتحقق هذا إذا كان جميع الملتزمين من النوع من الناس الذين يجعلون هذا السرج جزءاً جوهرياً من التزاماتهم .

(2) E. A. Wilson , *Moral Education, A study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, tr. by E. A. Wilson , Free Press of Glencow, 94

(Raymond Aaron, - *Les Étapes de la Pensée sociologique. Main Currents in Sociological Thought*, ب. vol. I, trans. R. Howard. New York, and London, 1967.

هذا من أهم مضامين القول « بالعلاقة العضوية » (١) بين الفرد والمجتمع .
وما هذا سوى مثل واحد من عدة أمثلة يمكن الرجوع إليها . ولكنه يكفي وحده
للفت النظر الى ما نبغي الإشارة إليه .

هـ - شد السياسة الى العلم
واذا كانت مهمة جعل السياسة علماً من ابرز التحديات التي تواجه مفكري هذا
العصر السياسيين ، فان القانون الطبيعي الجديد ، بجميع صفاته وامكاناته التي سبقت
الإشارة اليها ، يصح ان يعتبر خطوة ناجحة على الطريق القويم المؤدية الى ذلك الهدف .
ولا نبغي أن نفي هذا البحث حقه هنا من التفصيل والايضاح . نكتفي هنا بالإشارة
السريعة الى ما نرمي اليه .

وفي المنهجية والسياسية (٢) : القسم الثاني ، الفصل السادس ، يشار السؤال :
« هل السياسة علم ؟ » الاستنتاج ؟ ليس علماً بالمعنى الدقيق والمركز للكلمة أو المفهوم .
وكان الاستنتاج مبنياً على مجموعة من الاعتبارات : المقابلة بين غاية العلم وغاية السياسة ،
درس الظاهرة السياسية ، معالجة مفهوم القانون في العلم السياسي ، وتفصيل لعلاقة
الغايات بالوسائل .

وبالرغم من أن تأثير القانون الطبيعي تأثيراً إيجابياً يشد العلم الى السياسة ،
وبالعكس يربط السياسة بالعلم ربطاً قوياً ، يطال هذه الاعتبارات جميعها وبلا إستثناء ،
فإننا نكتفي هنا ببحث نوع واحد منها : المقابلة بين غاية العلم وغاية السياسة .
غاية العلم كما هو معروف ومتفق عليه ، هي أصلاً ، البحث عن الحقيقة .
فما هي غاية السياسة ؟

ليست هذه الغاية بمتفق عليها . وبالتالي ترشح ثلاثة غايات لهذا المركز . التهيئة
للمواطنة الصالحة ، وفرض النزاعات ، وتغيير الواقع القائم الى واقع أنسب .

غير أنه من الواضح أن جميع هذه الغايات لا تمت بحكم طبيعتها ، كما وأنها لم تمت
عبر التاريخ الطويل للفكر السياسي والممارسة السياسية الى الحقيقة بصللة - الأفياندر .

ومن هنا نرى أنه ، وبالأستناد الى دراسة « الغاية » في الحقلين ، يظل العلم بالمعنى
المركز والدقيق له في واد ، وتبقى السياسة في واد مغاير . هذا حتى يدخل معتركها
الملتزمون .

وكيف تصبح صورة السياسة بعد أن يدخل السياسيون فيها وفي عقولهم صورة
الالتزام وفي قلوبهم نبضه ؟

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 .

(2) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثانية مزيّدة ومنقحة ، دار الطليعة بيروت ، 1969 ، ص 215 .

تتغير ولا شك . وتتغير بطريقة تشد السياسة الى العلم .

عندئذ تصبح التهيئة للمواطنة الصالحة لا تنفصل عن مفهوم الحقيقة . تصبح الحقيقة عنصراً جوهرياً في التهيئة للمواطنة الصالحة . ويتطلب فض النزاعات الاستناد الى الحقيقة شرطاً من شروط القبول به ، ويتضمن مفهوم « الانسب » في الجملة « غاية السياسة هي تغيير الواقع القائم الى واقع أنسب » مفهوم الحقيقة عنصراً جوهرياً لا يصح الاستغناء عنه .

وهكذا تصبح غاية السياسة ، بعد الالتزام بالحقيقة ، قريبة جداً ومتلازمة مع غاية العلم . ويصبح قول نيبوهر التالي بحاجة الى إعادة نظر : إن الانسان لمخلوق وخالق معاً . لذلك فهو لا ينسجم بسهولة في نظام طبيعي متسق ⁽¹⁾

وإذا كان هذا هو مفعول الالتزام وحده/في تطوير السياسة فإن مفعول القانون الطبيعي لا وفر مردوداً وأسخر عطاء ونتائج في هذا الاتجاه .

وليس هذا في عرفنا بالشئ الذي يستهان به لا على صعيد التنظير السياسي ولا على صعيد الممارسة السياسية العملية .

إنها لمآثرة تسجل . هذا إدعائنا .

و- تثقيف السياسة

لقد كثرت عامل بحثنا : اية ثقافة هي ثقافة بيان قصر الثقافة في لبنان ⁽²⁾ على قضايا اساسية تعرضنا لها في هذه الدراسات .

وكذلك فهي ذات علاقات كثيرة بمواضيعنا الحساسة . بالفعل ، كان الدافع الأصلي لكتابته ما رأينا فيه من علاقة بين المواضيع المطروحة هنا والمواضيع المطروحة هناك .

ولذلك فإننا نلحقه بهذه البحوث .

وكما أن هذان البحثان في تأثير القانون الطبيعي شدا بالسياسة الى العلم وتثقيفاً للسياسة ليسا بكاملين ولا بكافيين ، كذلك البحث في لائحة مفاعيل هذا التأثير على الذهنية المعاصرة وبالتالي على الممارسات الاجتماعية والسياسية .

(1) Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems*, C. Scribners and Sons, N.Y., 1953, p.4.

(2) جريدة النهار ، العددان ، 13210 و 13216 الأحد بتاريخ 19 والسبت بتاريخ 25 حزيران 1977

غير أن الموضوع الاساسي وتشعباته المتعددة قد اتضح - أو هكذا نأمل .

الغاية القصوى من الربط بين هذه التساؤلات - أو بالأحرى الموقف الفكري الذي تنطلق منه والسلسلة الفكرية من القضايا التي ترتبط عبر القانون الطبيعي في هذه الدراسات هي دعوة - وربما كانت دعوة قاسية لا تبالي المبالاة الدبلوماسية بمطالبات اللياقة - وبالتالي فهي دعوة جسورة الى مفكري هذه الحقبة من تاريخنا - ممثلين بثقافة صاحب « ثقافة قصر الثقافة » - لأن يتحرروا من بقايا عقلية القرون الوسطى والقديمة .

هذا لا يعني ضرب تقاليدنا الفكرية العريقة - وخصوصا ما صمد من هذه التقاليد علميا وحضاريا . على انه يعني ، مع ما يعنيه ، إخضاع هذه التقاليد ، وعلى ضوء المستحدثات الاصلية في مراقبي مدنيتنا الحديثة ، الى عملية غير شفوقة ولا مترددة من الغربة الرامية الى استئصال ما نفذت قوته ومهائته من مقوماتها .

هذا في مهمته السلبية . أما مهمته الايجابية فتبقى رهنا بعقريّة المغربل وصمود مبادئه وتفتح بصيرته على ما يستحق الخلود من قيم ومقاييس واعتبارات والتزامات !

ملحق أول Appendix: I.

اية ثقافة هي ثقافة « بيان » قصر الثقافة في لبنان ؟

تساؤلات

أهمية المشروع :

ظاهرة « قصر الثقافة في لبنان » ظاهرة طموح تستحق التشجيع - وذلك بصفته غاية بحد ذاتها وبصفته وسيلة لتحقيق غايات حضارية إنسانية نحن بأشد الحاجة إليها .

وتزداد أهمية هذه الظاهرة ، وبالتالي مسؤ وليتنا بمساندتها ، عندما ينظر إليها في إطار محاولات مماثلة متكررة سبقتها ولم تقدر على الحياة والاستمرار .

« نعرف أن هبات من الاعتراف الصادق نشأت في لبنان ، وما أن هبت حتى خمدت وتلاشت كالبخار . نعرف ان هبتنا هذه قد يكون مكتوباً لها المصير » (ذاته) (2)

وإننا لنضن بمصير كهذا أن يلحق بهبة كذلك . وخوفاً من أن تلقى هذه الهبة ذاك المصير ، نسارع الى دعمها وتشجيعها . وربما كان أفضل أنواع الدعم ، وفي هذه المرحلة بالذات توضيح ، أو المساعدة على توضيح ، مفهومها الاساسي وإرساء أسس بنائها الفكرية على مبادئ حضارية وعلمية ومنهجية تصمد لعاديات النقد وأعاصير الاختبار فتمكن بصمودها هذا ، من تبرير وجودها في محكمة التاريخ .

وتتمتع تلك الظاهرة من زاويتنا نحن - من زاوية فلسفتنا الاجتماعية - بنوع خاص من الاهمية .

البعد الالهي للانسان

فإننا ، إن شكرنا من صميم قلوبنا « هيئة تعنى بشؤون الثقافة وتجمع الموهوبين وتشجعهم في عملية الخلق » ، فلأننا نؤمن بأن هذه العملية تعتبر ذروة الانجازات الانسانية : إنها البعد الالهي للانسان . (يراجع لذلك كتابنا الحقوق الانسانية ، خاتمته) . فبوركت النفوس والجهود التي تسهم ، وبقدر مساهمتها ، في عملية التبادع !

هذا في الجوهر والغاية - جوهر المشروع وغايته والروح التي تحركه فتدفعه دفعا يؤمل في أن يكون خلافاً هو بدوره .

مقالب البيان

غير أن « البيان » الذي أعلن التصميم على المشروع بهذا المشروع لم يستقم نفسه وهذه الروح - الامر الذي نأسف له كبير أسف .

(1) نشرت هذا البحث جريدة النهار في عدديها 13210 و 13216 ، بتاريخ الاحد 19 والسبت 25 حزيران 1977 .
(2) ألقى البيان الدكتور شارل مالك في قصر الثقافة بعد ظهر السبت الواقع فيه 1 / 7 / 5 / 1977 . جريدة النهار ، العدد

13168 بتاريخ 8 / 5 / 1977 ، ص9

تتملك هذا «البيان» تناقضات داخلية وهلهله وغموض ورجرجة تتنافى وأصول الخلق كما تتجافى وترويض الشخصية المثقفة المهيئة للإبداع !

نستعرض فيما يلي غالبية هذه الشوائب . ههنا الابعد تصويها .

الانسان والثقافة

« إذا كان الوجود الحقيقي هو الانسان الشخص الكائن الفاعل ، فالثقافة هي الانسان الكائن المثقف . كلالنا عن الثقافة ، هو إذن ، هو الكلام عن المثقف والمثقفين . »

« التركيز في الثقافة ، أولاً وقبل كل شيء ، ليس على الافكار والنظريات ، بل على الانسان الموجود ، الثقافة هي البشر المثقفون . »

إذا صح هذا الادعاء أصبح إسم « قصر المثقفين » أصبح من « قصر الثقافة » - هذا بالطبع إذا أريد للاسم أن ينطبق على المسمى .

ولكن ذاك الادعاء ليس بصحيح .

لنفترض ، تسهيلاً للبحث ، ان « الوجود الحقيقي هو الانسان الشخص الكائن الفاعل » - مع العلم إن هذه الموضوعية تصح أن تكون موضوع بحث طويل ومجهد . وقد لا تصمد في النهاية وما أن تنتحلى هذه القضية حتى نجدها ، في « البيان » ، قضية فكرية منهجية هامة : « الثقافة هي البشر المثقفون » . هل هذا صحيح ؟

ردة فعلنا المباشرة على هذا السؤال هي النفي . البشر شيء والثقافة شيء آخر . وقد يتلاقى الشيطان وقد لا يتلاقيان . قد يكون من الصعب الاصرار على وجود ثقافة بدون بشر - خصوصاً من زوايا فلسفات متافيزيكية معينة . ولكنه من السهل ، بل من الواجب ، الاعتراف بالواقع الانساني الذي يستقيم وصفه بالقول : « هنالك بشر ليسوا بمثقفين » . ولأن هذا القول ينطبق على الواقع اللبناني أصبحت لقصر الثقافة مهمة ذات قيمة مستقبلية ، بل مهمات . لو كان جميع اللبنانيين مثقفين لانتفت ، أو على الأقل لحفّت ، الحاجة الى قصر الثقافة .

والثقافة صفة ، أو مجموعة صفات (1) ، يكتسبها بعض البشر - مهما كانت طرائق اكتسابها وعملية

(1) ويصر الدكتور شارل مالك ، كما تبين من إجابته على سؤال الاب مؤنس على التلفزيون اللبناني ، على نفي هذا الاعتقاد . بل يذهب الى أنه « كلام فارغ » هكذا يجد السيف أو بسحر ساحر .

غير أن الدكتور مالك نفسه عاد فحدد القداسة هو بدوره بصفة من الصفات : كون شرعي ، مثلاً ، قد أختير من قبل للسبح . وهكذا يكون « الفكر الكبير » قد وقع بالتناقض مرة أخرى دون أن يتنبه الى ذلك .

ولكن اللات للنظر ، وخصوصاً تلفزيونياً ، كان مدى الغضب ودرجة العصية اللذان استحكما به وهو يؤكد على أن تعريف القداسة أو « الفلسفة » ، وضعتاً طبعاً « الثقافة » باللجوء الى كونها « مجموعة صفات » هو « كلام فارغ » عندما قال أحد المراقبين الاذكياء : « لقد أخرج فأنرج »

كان بإمكان الدكتور شارل مالك أن يرتفع ببحثه هذا وفي إطار التعليق التلفزيوني على بحثنا عن مستوى القرويات للتراصفات من على السطوح ، الى مستوى المفتح والرصين والمتراضع مع المتواضعين طالبي المعرفة ، فيتركهم -

هذا الاكتساب صعبة ومعقدة ، ومنها يختلف المسؤلون حول أصولها وأنسب مبادئها .

وإذا كانت هنالك أهمية للتركيز على الانسان ، فإن هذه الأهمية تكتسب من كون الانسان مهياً لأن يكون مثقفاً - وإن بنسب متفاوتة - على كل ، يختلف هذا الانسان بعد تثقفه أو تثقيفه عنه قبل هذه العملية التثقيفية . فهو ولا شك قبل الثقافة شيء ، وهو بعد الثقافة شيء مختلف تماماً . وهكذا وبقدر ما يتعمق بالبحث والتفكير في هذه القضية ، تتأكد ردة فعلنا الأولى وتثبت : الثقافة شيء والانسان شيء آخر . ومن نعم المولى انهما يمكن أن يجتمعا . ويبقى الخلط بين المولتين ضرباً من ضروب الاهمال لمبدأ استعمال اللغة إستعمالاً مسوّلاً .

وتكبر غلطة من يفعل ذلك في معرض التعريف « بالثقافة » وسيلة من وسائل التبادع . إذ لهذا مقاييسه الدقيقة الصارمة التي ينبغي أن تحترم . والا ، هزمت الوسيلة ذاتها الغاية التي كانت مبرر استنباطها . فبدلاً من أن تنتهي الى التبادع تتأرجح بين أمور يفصل بينها وبين التبادع هوات سحيقة . ولا يقلل من خطيئة ذلك الخلط إعتبار « الثقافة غاية بحد ذاتها » . وربما كان هذا الاعتبار ، وإن لم يصح دائماً ، نتيجة لذلك الخلط المضلل .

الحرية والثقافة

ومن انزلق على جليد عدم التمييز بين الثقافة والناس المثقفين مهد بذلك لنفسه منزلاً آخر : عدم التمييز بين الثقافة والحرية .

ولا شك في وجود أحرار غير مثقفين . وهذا واقع حياتي وتاريخي تجمع به قرانا المتربعة على رؤس الجبال بين أعشاش النور وأساطير أبنائها الأبطال الشعبين .

قد يكون المتمتعون بالحرية الشخصية أفضل الناس المهيين ليكونوا مثقفين . غير أن الحرية شيء والثقافة شيء آخر . هنالك ثقافة أحرار . وهنالك ثقافة عبيد - الا إذا أردت أن تعرف الثقافة تعريفاً إعتباطياً⁽¹⁾ تصبح معه القضية بينك وبين مخالفك الرأي بتعريفها قضية أسمية محض . ولا احوال المسؤل عن صياغة البيان المدروس يرغب في ذلك - خصوصاً بعد رجوعه المتكرر الى التراث الحضاري وأرباب هذا التراث .

ومع ما للحرية من فضل على جميع المنجزات الانسانية ، ومنها الثقافة ، تظل الحرية شيئاً مميزاً هن الثقافة - هذا مع الاصرار على أن المثقف الحر يفضل كثيراً ، في قاموسنا وعلى سلم قيمنا ، المثقف غير الحر . من اجتمعت لديه الثقافة والحرية معاً أملنا بمنجزات إنسانية جمّة . أما غيره فقلنا يحرك فينا توقفاً مماثلاً .

= بجملة أو جملتين بإعلامنا مفهومه للمقياس الذي يميّز على أساسه بين « الكلام الفارغ » اللامعزى والكلام الطامع بالمعزى .

(1) ندوة على التلفزيون بمناسبة تقديس الطوباوي شربل خلوف ، مساء السبت بتاريخ 8 تشرين الأول سنة 1977 .
(2) وإذا اختار صاحب البيان ذلك ، وله هنا ومنهجياً حق الاختيار ، صح تشبيهه والقالب الثقافي الذي يقترح بأهل اليابان ومفهومهم لجمال المرأة . إنهم ويسبب ذلك المفهوم ، يضعون قالباً على قدم الفتاة بحيث تنموهي وتبقى قدمها محسوراً في قالب الجمال ذاك . يتضمن هذا المفهوم لجمال المرأة أن تكون ذات قدم صغيرة .

ومتى امتازت ، كما ينبغي أن تمتاز ، الحرية عن الثقافة ، تصبح الفكرة المعبر عنها بالجملة « الانسان العبد لا يمكن أن يكون مثقفاً » فكرة خاطئة - حللها ، وإن محرمة أصلاً ، تشريع منهجي أضاع الحدود المناسبة والروابط المشروعة فوقع في فخ الخطأ في الحكم .

من الصعب حقاً أن يكون عبد مثقفاً ، أو أن يصيره . ولكن هذا ليس بمستحيل !

أو أنه لتعميم أعرج يتأرجح بين التوتولوجية (أن يكون صحيحاً ولكن بفضل تعريف فارغ) والمفاجآت الاختبارية المخيبة للامال - حيث لا ينطبق على الواقع الاجتماعي والتاريخي .

ويرتكب الخطأ ذاته ، أو بالأحرى مجموعة الأخطاء ، من يقول :

« والانسان المثقف الحر لا يمكن أن يثبت في مجتمع عبيد »

على الغالب هذا صحيح . ولكن الطبيعة الانسانية ، كالمهر الجموح إن غضب وثار ، لا يمكن التنبؤ على وجه التحديد ، بردات فعلها وباستجاباتها للتحديات التي تواجهه ، وربما كانت الظروف التي يجابهها إنسان فرد أو جمع من الناس في « مجتمع العبيد » هذا ، هي ذاتها التحدى الكبير الذى يحرّك الشغف بالحرية والافتئات بما رستها بظولة تخلق في هذا المجتمع بالذات حركات تحررية عاصفة .

النظرة الواقعية الى الطبيعة الانسانية وتصرفاتها عبر التاريخ تستبعد هذا الاحتمال . ولكنه يبقى احتمالاً لا يصح ، من زاوية منهجية مؤتمنة ، إهماله . وإنه لخطأ كبير ، من هذه الزاوية أيضاً ، أن توصد الباب في وجهه فتمنعه من دخول التاريخ - خصوصاً وأنت تبشر بالخلق والابداع وتتعهد بمعاملة بلورها وأغراسها بالعناية والحنان اللذين يستحقان .

التعجب والتواضع

أما التعجب لدى رؤية الجديد والتواضع فهما من الصفات التي قد يختلف بالنسبة لامتلاكها مثقفون مختلفون متعددون . وذلك لاختلاف طبيعتهم وطبائعهم .

وربما كان من التجني الاصرار عليها صفات جوهرية من صفات المثقفين . هذا عندما يبقى معناها محدداً ودقيقاً ، وقد لا يقيان .

الأصغاء

أوليس من التجني كذلك الاصرار على الأصغاء صفة جوهرية من صفات المثقف ؟ وكأننا نؤخذ بالمظاهر . لرد هذه التهمة بجاها « البيان » :

« المثقف الحقيقي يصغي أكثر بكثير مما يتكلم »

« الأصغاء يعني أنك لست كل شيء » ، يعني أن موجوداً غيرك موجود ، موجوداً ينطوى على أسرار . . . يجعل بك أن تصغي الى همسها .

تستوفنا شعرية التعبير عن فكرة إيجابية في آخر هذا الاقتبس . غير أن هذا الجبال الشعرى ينبغي أن لا يجنر ملكة الحكم عندنا فضلل .

فأى مقياس هو هذا المقياس ؟ نقيّم على أساسه الناس لنعرف من هو المثقف منهم : « المثقف الحقيقي يصني أكثر بكثير مما يتكلم » . لو كان هذا مقياساً حقاً ، ولو كان هو المقياس الوحيد ، لانتبهنا بأحكامنا الى تنصيب المهائيل ، أو بعضهم ، على سدة الثقافة . من حسن حظ البيان « أنه لا يقره مقياساً وحيداً . ولكن همنّا أن نبين أنه لا يصح أن يعتبر مقياساً على الإطلاق . فبمعزل عن الظروف الاجتماعية والمشاكل المجابهة لا تصح المقابلة بين الاصغاء والتكلم .

وبقطع النظر عما لبررات الاصغاء الفلسفية من فوائد إجتماعية - خصوصاً إذا قدمت نصائح - وبالتحديد للثرائين ، يبقى أن تجعلها من « صلب الثقافة » ضرباً من ضروب التجني . هكذا يلوح لنا .

« المثقف يحترم ويحترم ؟ »

ويعظم التجني عندما يقودك هذا الى قلب غير مبرر للمقاييس التقييمية المتعارف عليها .

« وهذا (أى الاصغاء) يقوده (أى يقود المثقف) حتماً الى الاحترام . المثقف الحقيقي يحترم ، ولذلك فهو محترم »

فهل من فرق هام ، على فكره ، بين « المثقف » و « المثقف الحقيقي » ؟ وبين « الثقافة » و « الثقافة الحقة » ؟

ثم أن الاصغاء لا يقود حتماً الى الاحترام . أحياناً يقود . وأحياناً لا .

وهكذا يصبح الاحترام ، في لغة « البيان » ، صفة مصدرها الذات ، تفرضها الثقافة (أم هي ظاهرة للثقافة ؟) ، بمعزل عما تتعرض له هذه الذات من مظاهر في المجتمع وتحمديات في الحياة . الاصل أن نحترم من يستحق الاحترام ، لا أن توزع إحترامك ، لا لسبب إلا لأنك مثقف ، على الجميع مستحقه وغير مستحقه . فإن أنت فعلت ذلك سلويت بين الأشرار والأبرار . وهذا ليس من العدل بشيء . وهل يمكن أن يقوم مجتمع ، ليقى ، على غير أساس العدل ؟

والانكى انك تفترض ، خطأ ، ان المحترم ، ولكونه محترماً او مثقفا ، يكون محترماً .

« المثقف الحقيقي يحترم ، ولذلك فهو محترم »

ونسيت هنا حيل المستغلين الاديان من أبناء الجنس البشرى . وكثرة التجارب الانسانية التي تدلّل على هؤلاء ونواباهم الاستغلالية المنحطة وتبينّ خطاك . وإنما ، هذه التجارب بالذات ، هي التي تجعلنا « نعجب » - نعجب حتى الاندهاش بحكمة المتني الواقعية :

« إن أنت أكرمت الكريم ملكته أو أنت أكرمت اللئيم تمردا » .

الاحترام المتبادل المستحق عملية تعددت أبعادها ولا يمكن أن يوفر شروط تحقيقها إنسان واحد فرد مهما تعددت كفائاته .

ثم إنك تقول ، وكأنك غير عالم بمضمون تأكيدك السابق ، أو كأنك تتنكر لهذا المضمون - ونعم التنكر :

« المثقف الحقيقي يعطي كل ذي حق حقه . إنه منصف »

« العدل الصارم في الحكم ، والانصاف المرهف في التقدير من ... صلب كيانه . المثقف يحكم وحكمه ليس حكماً تعسفياً ولا حكماً ذاتياً يجلو له ، بل حكم قائم على محكات يعيها تماماً ، ويشرحها ، ويعرف أصولها ... »

من جوهر الثقافة

هنا نلتقي حول شيء يعتبر من جوهر الثقافة . ونستنتج أن المثقف يقدر أن يصدر أحكاماً موضوعية فيما يتعلق معاً بقضايا الشخصية وبقضايا الناس جميعاً .

وإذا أردنا أن نبقي هذا الجزء من جوهر الثقافة - أى الموضوعية فوق الشكوك والشبهات ، فعلينا أن نحرر البيان المدروس من جميع ما يتناقض وإياه - كان هذا التناقض ظاهراً أو مضموناً - ومن كل ما يشوش على مفهومها الواضح والمحدد .

وما قد يشوش على مفهوم الموضوعية - بعض الجواهر في الثقافة - مفهوم النسبية « للنسبية » ، من زاوية المنهجية المؤتمنة ، مفهومان مختلفان . أحدهما يضرب الموضوعية بالصميم ، والثاني ينسجم معها ويساندها . الأول يتكئ على رغبات الإنسان ومشاعره ويتكيف على أهوائه . هذه هي النسبية الاعتبارية . والتخلص منها حسنة بالنسبة للمعرفة عامة وللثقافة بوجه خاص . والثاني ، يستند إلى مبادئ موضوعية ثابتة نسبياً كالقوائم الطبيعية والظواهر الاجتماعية ومستدعية كمبادئ المنطق . الأخذ بهذا المفهوم « للنسبية » هو الأخذ بما يقول به المعلم ، فنسيته ، إذن ، ليست مخرجة لا للمعرفة بوجه عام ولا للثقافة ولا لامكانية الحكم المنصف العادل الموضوعي .

وهكذا فعندما يعلن « البيان » :

« الثقافة ، إذن ، ليست أمراً نسبياً ذاتياً إعتباطياً أقرها أنا وتقرها أنت « فهو يتنكر ، أو هكذا ينبغي أن يترجم ، للنسبية الاعتبارية .

أما مفهوم النسبية التي تساندها مبادئ موضوعية ومقاييس مستقلة للحكم فلا يمكن أن يتنكر لها « البيان » المدروس . إنه بالعكس ، كما يظهر ، يساندها :

« المثقف يملك معايير مستقلة يقيس بها الأشياء » . وبمعاييره المستقلة يقدرهم (أى أهل القمم) وجدول قيمهم .

المثقف الحقيقي يحكم وحكمه ليس ... بل حكم قائم على محكات يعيها تماماً ... ويعرف من في العالم وفي التاريخ يشاركه فيها .

« المثقف إذن ، يعيش في القمم ، ويملك من مقاييسه المستقلة المستمدة من أهل القمم أنفسهم ، القدرة على تعيين ما هي القمم ومن هم أهلها » .

والآن . ما هي هذه « المقاييس » و « المحكات » ؟ إن معرفة هذه « المقاييس » و « المحكات » هي دخول في جوهر « الثقافة » . وعبثاً نغتش عنها في « البيان » .

وإذا لم يتطرق « البيان » الى تلك « المقاييس » و« المحكات » بصورة صريحة وواضحة ، فربما ضمنها بعض ما قاله في أمور هامة مغايرة .

التراث والثقافة

« المثقف ، إذن ، دخل دخولا حياً وانصهر انصهاراً عضوياً في التراث الحي الواحد الفاعل المتراكم من هوميروس وطليلس الى نيتشه وزوجهنستين » .

قد يكون هذان « الدخول الحميم » و« الانصهار العضوي » - على عموميتها وغموضها - من الشروط المهمة لمعرفة « المقاييس » و« المحكات » . ولكنها طبعاً ليسا من عداد تلك المقاييس . إنهما يربطان معرفة تلك المقاييس بالتجربة الحية للمثقف - إستدقاؤه للتراث البشري « الحي الواحد الفاعل المتراكم » .

ولكن هل هذا التراث حقاً واحد ؟ بمعنى ما . نعم . ولكن بهذا المعنى الفضفاض ، لا يفيدنا هذا التراث بكثير أو قليل في عملية إستنباط « المقاييس » البتة و« المحكات » التي تصلح أسساً للحكم العادل . وعند التدقيق لا بد أن نجدها تيارات هذا التراث المتضاربة والمتعددة . ومن تنبه لتعدد تياراته وتضاربها إستغرب وصفه « بالواحد » .

وهذا من جملة الاعتبارات التي تزيد في أهمية سؤالنا عن المقاييس وفي ضرورة التعرف عليها .

أحكام غير مؤتمنة

ولا يسعنا بشيء يذكر ، بالنسبة للجواب المبغى ، الاصفاء الى التوجيه التالي :

« المثقف الحقيقي يعرف من هم البشر الثلاثون أو الخمسون الذين صنعوا التاريخ ، وقيمتهم في سلم أولويات - ويعرف أيضاً ما هي الكتب العقلية المثة ، وما هي الكتب الروحية المثة ، التي أنجزوها . ويعرف أين هم أحياء اليوم ، ويحيا معهم حيث هم أحياء » .

ذلك لأن تقرير « البشر الثلاثين أو الخمسين » هو حكم قد لا يتفق عليه من سبق واتفقوا على تعيين الاسس التي نفتش عنها . فكيف تكون الحال يا ترى بغياب هذه الاسس ؟

ومن هنا ، أيضاً وأيضاً ، أهمية إستكشاف تلك « الاسس » و« المحكات » .

كما وأنه لا يسعنا بشيء يذكر تذكّر القول التالي :

« المثقف الحقيقي يعرف حقب التاريخ وعهوده ويميّز بينها »

وذلك للأسباب ذاتها التي ذكرت سابقاً . بل يقف بنا على شفير الهاوية - هاوية التناقض .

فهو يذكر نيتشه في عداد أبطال هذا التراث الحي . ثم ينتهي الى القول :

« المثقف الحقيقي ، إذن ، يعترف ، ويقر ، ولا يتمرد ، ويتجبر أوليست شهرة نيتشه في تاريخ الحضارة الانسانية ملازمة لتمرده ؟ وربما كان يستحقها بفضل هذا التمرّد .

وهكذا ما لم نعمش « بالمقاييس » و« المحكات » ، نظل أحكامنا عرضة للظنون .

ولا يلبث « البيان » المدروس أن يسقط في هاوية المتضاربات .

« والمتفك الحقيقي يعرف »

هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، وتبريراً للتواضع « الذي يدعو إليه صفة جوهرية للثقافة » يقول :

« الانسان الحر المتفك المتعجب يتواضع ، أولاً ، لأنه ليس كل شيء » ، ثانياً لأنه يكاد يكون لا شيئاً بالنسبة الى كل شيء » ، ثالثاً ، لأنه يعرف أن الشيء الزهيد الذي هو إياه قد يكون خاطئاً أو زائفاً ، رابعاً ، لأنه يجد نفسه بالفعل في حال تعجب غريب أمام كل شيء » .

فأى عارف هو ذلك الذي « يعرف » و « يعرف ان الشيء الزهيد الذي هو إياه (ومنه طبعاً معرفته) قد يكون خاطئاً أو زائفاً » . ثم ان المبررات ، أولاً ، وثانياً ، وثالثاً ، هي مبررات تدعم القول بان المتعجب ينبغي ان يتواضع . اما الرابع ، فهو يصف المتعجب . وإذا صح هذا الوصف ، جعل اللجوء الى الاعتبارات الثلاثة السابقة تعبيراً عن ضياع فكري أو تحبط منهجي .

وأى تعجب هو ذلك التعجب الذي يظهر أمام كل شيء ؟ إنه حقاً « لغريب » . ثم ، الا يصبح هكذا تعجب ملاحقاً ؟ الا يحسر ، ميزة التعجب ذاتها ؟

وهكذا ، وفي رحلة تفتيشنا عن « المقاييس » و « المحركات » ، نكون قد زلت بنا القدم في مهاوي التناقضات - أو ، قد ضعنا في متاهات تخسر فيها بعض المفاهيم الأولية معانيها المحددة .

القيم الكبرى

ربما كانت محاولتنا هذه ، متمحورة حول القيم الكبرى ، أوفر حظاً .

« المتفك الحقيقي ، إذن ، يقول بالقيم الأخيرة الكبرى ، وهي ليست أكثر من خمس أو ست » .

لماذا لا شك فيه أن الأخذ ، قولاً وفعلاً ، بالقيم الأخيرة الكبرى هو من جوهر الثقافة . ولكن ما هي هذه القيم بالضبط ؟ أوليس تحديد عددها ، وإن بصيغة مترددة ومرجرجة ، تشريعاً غير مبرر ؟ - خصوصاً عندما لا تذكر بالاسم - أم أنها ذكرت لا حقاً ومنها الكرامة والحرية والحقيقة ؟ .

وهل المسؤولية إحداها ؟

« المتفك الحقيقي إنسان مسؤول يضبط نفسه . ويعرف أن أعيناً خفية تراقبه . يعيش في حضرتها يخافها » .

وإننا إن سلمنا بأن المسؤولية صفة جوهرية للانسان المجتمعي ، ومن باب أولى للانسان المتفك ، فإننا نتردد كثيراً في تعريفها تعريفاً يستند الى « الخوف من الاعين الخفية » المراقبة . وإن جوبهنا بإصرار على تعريفها هكذا ، فإننا نقر أن هذا النوع من المسؤولية هو أدنى مراتبها وأوطى درجاتها . أما قمة المسؤولية فتجلى حيث يحل الالتزام أو الاقتناع الداخلي محل الرادع الخارجي ويستبدل الخوف من الرقابة بالثقة بالنفس والتعاطف مع القيم والمبادئ المتينة . أعلى درجات المسؤولية أن يقوم المسؤول بأعماله ، وأن يتخذ مواقفه عن ثقة بالنفس وعن اقتناع بصحة وسلامة المبادئ التي يخدمها والقيم التي يخرس

بنورها في أرض الواقع الحياتي ، وبصرف النظر عن « العيون التي تراقبه » . ذلك لأن القيم والمبادئ التي يسهر أصحاب تلك « العيون » المراقبة بغية تحقيقها وتشجيعها تكون قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من طبيعة المسؤول المروضة بالتربية الصحيحة والممارسة الرصينة والدخول الحميم في التراث الحي والانصهار به . عندها يصبح من غير الضروري أن « يخاف » الانسان المسؤول أحداً لا أرسطاطا ليس ولا بولس ولا ذاته ولا غوته وحتى ولا الله - لا لأنه لا يترحمهم أو لأنه ملحد ، بل لأن مبادئهم وقيمهم ووصاياهم قد أصبحت مبادئه وقيمه بعد تدقيق وتعقق وتبحر ، وعن شغف وحرارة الإيمان .

أما أن « يرتعد أمامهم » ، فهذا عما يثير الشفقة . وقد توجه الى هذا التصرف تهمة أقسى . وإننا لنميل الى توجيهها الى صاحب البيان : « إن هذا التصرف لظاهرة من ظواهر المراهقة » .
ثم إن الخوف يتجافى ، وربما يتناقض أيضاً ، مع ممارسة الحرية الأصيلة ، وبالتالي ، وللأسباب ذاتها ، مع تطبيق المسؤولية أحياناً لحياتية ومهمات .
ومرة ثانية ، عبر رحلتنا السندبادية المفتشة عن « المقاييس » و « المحركات » ، نرانا نضع في متاهات تترجرج معها بعض المفاهيم الأولية الى حد تخسر معه معناها المفيد . فبدلاً من أن نتحدد معنا وأماننا مبادئ الحكم السليم العادل المنصف و « مقاييسه » و « محركاته » ، يتابتنا شعور مؤلم لخسارتنا المعاني الأصلية لمفهوم « التعجب » و « المسؤولية » .
هل نقطع الأمل بإيجادها ، فننتهي تفتيشنا عنها ؟
ربما كان ذلك من الحكمة الواقعية بمقدار .

البعد الكوني للثقافة

ولا شك في أن للثقافة بعداً الكوني أو العالمي . ومن هذا المطل « يخاطب المثقف الانسان كإنسان في أي زمان ومكان » هذا صحيح .
ولكن هل من العدل أن نحرم الثقافات القومية من شرف الانتماء الى « الثقافة » وذلك بفضل تعريف « للثقافة » معين ؟ ولماذا لا يكون للثقافة درجات وسلّم ؟ أوليس هذا الأسلوب هو الأصوب في وصف الحركات الثقافية عبر التاريخ ؟ أوليس هذا هو الأقرب الى وصف الواقع الحياتي المعيش اليوم ؟
وفي هذا الإطار المدرج ، نجد النصيحة التالية سياقها المناسب - هذا مع العلم أن « الكل » فيها تمهراً بالتعنت .

« ركّز على الحق ، ركّز على الانسان ، ركّز على المطلق ، ركّز على الكلي ، ومن هذا التركيز تنحدر كل فائدة لك ولامتلك وللثقافة وللعالم » .

تعريف عام للمثقف

والمثقف كيف نتعرف عليه ؟ هب أننا نطمح في معرفة ما إذا كنا من أهل تلك الثقافة أم لا ؟
إنه يتقن ، بلغة « البيان » اللغات الغربية ، وعلى الاخص الألمانية والفرنسية والانكليزية . وإنه لا ينجش من مواجهة التحديات . وإن كانت هذه صفات عامة جداً وظواهرات سطحية ، فاليك بالتعريف الشعرى العام التالي :

« المثقف الحقيقي ، إذن ، هو الذي سمح له بحضور وليمة الوجود الكبرى . هو الذي دعي الى

هذه الوليمة العظيمة والذي قبل الدعوة ، والذي حضر الوليمة بالفعل ، والذي تذوق ألوان مآكلها ومشاربها الروحية الهائلة التي لا تحصى ، والذي غفل وارثوى منها ، وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من كيانه . كل ذلك في غير عزم ، ولا حقد ، ولا كسل ، ولا خول ، ولا تبرم ، ولا نهوب ، ولا تكبر زائف ، ولا قصر نفس ، ولا ضيق عين ، ولا وقوع في شرك هم ونحن . كل ذلك يتقبل فرح شاكر .

يشفع في هذا المقتبس - على عموميته ، وبالرغم من بعض الملاحظات العامة التي تثار على بعض أفكاره - شعرته وعمق حكمته وأصالة توجيهاته وإنسانية توصياته . وإننا لتقبله - على علاه وعلى العموم - شاكرين . ولنا عودة ناقدة إليه ، أو أكثر . وإذا كنا نتألم لمفهوم « الثقافة » في « البيان » المدرس - وقد يكون هذا المقتبس بالذات محوره - فلأنه لا يناغم بين المطالب المحقة لهذا المقتبس ، على تماديها بالتأؤل والمثالية ، وبين الاصرار على مواقف معينة - فضلاً عن ركاكتها الفكرية - تتناق وتلك المطالب .

من هذه المطالب « الفرح الشاكر » « فرح العشرة الصبور والصدقة الطاهرة والمناقشة الامينة للحق » « الفرح الذي هو » سر كل خلق حقيقي وكل عطاء » .

أما « ولا تكبر زائف » فإنها تخلق رجرجة لدى المدققين . وقد جاءت ، ولا شك ، نتيجة لرجرجة في تفكير مطلقها - خصوصاً إذا وضعت جنباً الى جنب مع مقتبس سبقت الاشارة إليه .

« المثقف الحقيقي ، إذن ، يعترف ، ويقر ، ولا يتمرد ، ولا يتجبر »

غير أننا بإمكاننا تأجيل الاهتمام بتفاصيل كهذه . هنالك سؤال أهم يقلق « البيان » وبالتالي يقلقنا لاهتمامنا الجدي « بثقافة » البيان : ألا تجعل تلك المتطلبات المثقف حلياً بعيد النال ؟ بل مستحيلة ! إننا لتساءل ، وبكثير من الحذر ، غير أن هذا الحذر لا يلبث أن يتقلب شكاً بجديّة تلك المطالب عندما توضع في سياق المقتبس التالي :

« ولكن نعرف أيضاً أن كل ما نحتاج إليه هو العثور على عشرين شاباً وشابة يكرسون أنفسهم بوحدة متراسة وبغيرة حكيمه وبروح المحبة المتبادلة لرعاية الثقافة الحق ، وتنشيطها ورفعها الى مستوى عالمي حقيقي . عندئذٍ مصير الثقافة في لبنان يصبح مضموناً » .

هل ينبغي أن يكون هؤلاء مثقفين أم لا ؟ وعلى الحاليين تجابه أرباب البيان ، كما تجابهنا ، قضايا عويصة تتعلق بمفهوم « البيان » للثقافة . ولكن دعنا من ذلك الآن .

وإن استعرضنا شيئاً في البيان - وقد استغرينا أكثر من شيء - فهو مزج المقبول مع غير المقبول بطريقة يصعب على القارئ التنبيه الى أخطائها . والاصرار غير المتوازن على طلب المستحيل من جهة إمعاناً بالتأؤل ، والاكتفاء ، من جهة ثانية ، وإمعاناً بالتبسط ، بأقل من الممكن تحقيقه في الظروف الاعتيادية - فكم بالحري في الظروف الاستثنائية ، وفي معرض الدعوة لمشروع جبار خلاق ، ان هذا الاصرار لهو واحد من أمثلة كثيرة تدلّل على صحة ما نعينه .

وهكذا تنتهي من استعراض البيانات ذات العلاقة في البيان دون أن نقدر ، وبلاستناد إليها ، أن نقرر ما إذا كنا من أهلها - تلك الثقافة المرموقة - أم لا ؟ ولكن ولحسن حظنا ، ولحسن حظ « البيان » المدرس كذلك ، ان حكمنا النهائي في هذه القضية لا ينحصر بدراستنا لهذا « البيان » وحسب .

تردد أم تواضع ؟

لنَجْرِبَ حظنا بسؤال آخر . نقول : « هل أنتم من أهلها ؟ » ويأتينا البيان بجوابين : واحد سلبي وواحد إيجابي .

« الثقافة لها أهلها ، لها حكمها ، لها معنيوها ، وقد لا نكون نحن من أهلها » .

« هذه بعض تأملاتنا وتطلعاتنا في « قصر الثقافة » . ونحن نعرف اننا لا شيء . ونعرف اننا قد نبقى لا شيئاً . ولذلك تواضعنا لا يحد » .

« وظيفة الاجيال أن تنقل الشعلة بصدق وأمانة من جيل الى جيل .

وجيلنا يفتش عن عشرين شاباً وشابة خليقين بالشعلة ، يؤتمنون عليها » .

المقطع الثالث يعطينا جواباً إيجابياً على سؤالنا . اذ لو لم توجد الشعلة لما كانت هنالك حاجة لنقلها وقلنا على امكانية نقلها بصدق وأمانة . اما الاول والثاني فيتركان انطباعاً معاكساً تماماً . لماذا هذا التردد ؟ ام هو بالاحرى تواضع ؟ اوليس من المعروف الشائع لدى المنهجين ان التواضع المزيف هو الوجه الاخر للتكبر المزيف ؟ يكتب له عندما يكتب : « اخي العزيز » .

اوليس الامن والاصرح والاصدق معا ان يمارس الانسان ، ومن باب اولي المثقف ، التقييم الموضوعي السليم معا لما هو عليه ولما يتمتع به الآخرون - حتى اعداؤه ؟ من زاوية هذا الاقتراح وحسب يوفق بين مطالب المكتسبات التالية :

« الثقافة إذن ليست أمراً نسبياً ، ذاتياً ، إعتباطياً أقرها أنا وتقرها أنت »

« حكم المثقف حكم سلّمي ، حكم يحدول به الاولويات ، يضع المهم قبل التافه ، ويؤكد على الاهم قبل المهم ، وينفذ فوراً الى الشأن الخطير فيضعه في رأس السلم » .

ذلك لأن الحكم الموضوعي يتخطى الذاتية المحرجة ويعطي الجدولة للاولويات فرص صحتها ونجاحها . ولكن الحكم الموضوعي يتحول أصحاب العلاقة و« أنت » منهم و« أنا » تقرير أمر الثقافة - بالطبع بالاستناد الى « مقاييس » مستقلة و« محكات » شهدت الحضارة الانسانية على سلامتها وصحتها . وهذا هو الاهم في هذا الإطار .

وينبغي أن ننسى ، بهذه المناسبة ، أن الانسان العادى نفسه يفكر بالاولويات .

تناقضات صارمة

ولا تنتهي بذلك مصاعب ثقافة « البيان » للدروس . لا تزال تجدر في سطور بعض التناقضات الصارمة .

أ - شرك « نحن وهم »

لا شك بأنها نصيحة قيمة ومفيدة للمثقف أن يتجنب « الوقوع في شرك نحن وهم » ولكن ما هو هذا الشرك ؟ إذا كان مجرد التمييز بين نحن وهم ، فقد وقع « البيان » في هذا الشرك بالرغم من نصيحته

للآخرين تجنبه - أم أن النصيحة هنا هي من فصيلة « الوعظة للرعية لا للخورية »؟ وإلا فما معنى تمييزه بين « أهل القمم » من جهة وغيرهم من جهة ثانية . وكذلك تمييزه بين « أبناء الظلمة الخارجية » ومن عداهم ؟ وإذا كان شيئاً آخر فما هو ؟

إنه لمن مضامين المحاكمة العادلة أن يماز الأبرار عن الأشرار . وسيظل « النحن » « أولهم » ضرورة من ضرورات الصراع القائم عبر التاريخ بين ملتزمين بقيم معينة وملتزمين بقيم تتناقض والقيم السابقة .

ب - « الثقافة الحق من أجل ذاتها فقط » ؟ ؟

ويقلنا في « البيان » تناقض أدهى .

إنه يصّر على أن الثقافة الحق هي غاية بحد ذاتها . ولا يصح أن تصبح وسيلة . هذا هو التفسير المنطقي الدقيق للمقتبس السابق .

ولكن « البيان » يصّر كذلك على كونها وسيلة لغايات أبعد - وربما دون أن يعي ذلك . لنصل الى هذه النتيجة يلزمنا ، أولاً ، أن نتذكر تعريفه الشعري العام للمتشف ، وثانياً ، أن ندقق بالمقتبس التالي :

« تواضعنا لا يحد . غير أن طموحنا كذلك لا يحد . لا يعدل تواضعنا الا طموحنا . نطمح الى ان يصبح خلقنا في شتى الحقول خلقاً عالمياً اصيلاً بالفعل لا بالأدعاء ، نطمح ان نجلس يوماً ، او يجلس اولادنا واحفادنا او احفاد احفادنا ولبنان لا يستحق ان يوجد الا اذا جلسنا الى الوليمة بثقة ، وغرفنا من كل ما هو معروض على مائدتها ، غرفنا بدون حساب ، غرفنا بدون تحفظ . غرفنا بدون تزمّت . » غرفنا شاكرين ومعتبين . »

إن هذا لطموح كبير حقاً - وإنه ليدعو الى الاعجاب . من حق الانسان - مطلق إنسان - أن يطمح . هذا ليس همناً . إنه ، بالعكس ، يثلج صدورنا . همناً أنه يخلق تضارباً حاسماً في المواقف المسؤولة .

لقد سبق وأشرنا الى أن البيان يصّر على كون الثقافة ، في عرفة ، هي غاية بحد ذاتها ولا يصح أن تكون وسيلة . وخلاصة المقتبس المدروس هي أن طموحه أن « يجلس ... الى وليمة الوجود العظمى » . ولما كان هذا الجلوس ، هو ذاته تعبيراً عن الثقافة ، فطموحه أن يصبح مثقفاً . ولكن هل كل ذلك من أجل الثقافة ؟ ويأتيك جوابه :

« نعرف أن الحياة لا تستحق أن نحيا ولبنان لا يستحق أن يوجد الا إذا جلسنا الى الوليمة ... »

أوليست الثقافة هنا وسيلة لغايات أبعد ؟

يتوفر مخرج من هذا التناقض بالأقرار بتداخل الغايات والوسائل .

ونكون أصدق في وصف الواقع إذا اعتبرنا الثقافة معاً وسيلة وغاية - ولكن في فترات متعاقبة وفي ظروف مختلفة .

والإصرار على أن « الثقافة الحق من أجل ذاتها فقط » هو إصرار ، إن صح ، فإنه يصح على قائله ومن اعتنق هذا المبدأ غتاراً . ويحد من حرية الآخرين وحقوقهم في اختيار مواقفهم المستقلة عن الثقافة ،

عندما يفرض عليهم مبدأ صحيحاً . هذا هو بالضبط ما نعرفه ، منهجياً ، « بالتشريع » . وهو خطأ فادح يجدر بالمسؤولين تحاشيه .

وكثرت أفواج الشهداء الذين ماتوا من أجل « لبنان » كما يفهمونه ومن أجل « حياة يتصورونها تستحق الاستشهاد » . فكلمتهم كان استشهد لو طلب منه ذلك في سبيل « ثقافة البيان » المدروس ؟

ج - « الثقافة » والوجود الحقيقي

فإذا كان « الوجود الحقيقي » هو « الانسان الشخص الفاعل » ، وإذا كان الانسان ، كما بينا ، شيئاً يختلف عن الثقافة ، تصبح الثقافة ، بطبيعتها ، وسيلة لجعل هذا الانسان أفضل - لجعل « هذا الوجود كاملاً » .

ويقع في تناقض مريع من يصّر على الاثنين غائبتين نهائيتين .

ومثل الهارب من هذا الفخ عن طريق القول : « الثقافة هي الانسان المثقف » مثل « المستجير من الرمضاء بالنار » أو بالأحرى مثل الهارب من « تحت الدلفة لتحت المزارب » .

أنتم ونحن

وأخيراً قد تسعنا للمقابلة التالية :

تقولون :

« لقد وصلتنا الدعوة واجبنا بالقبول . وسنحضر الوليمة . ولن نقبل بالفتات . لن نقبل الا بالحقيقة الكاملة ، الا بالرؤية الكاملة ، الا بالحرية الكاملة ، الا بالكرامة الكاملة ، الا بالخلق الحقيقي ، الا بالوجود الكامل » .

ومثلكم في هذا مثلنا . لقد وصلتنا الدعوة نحن ايضاً . ونحن ، كما انتم ، اجبنا بالقبول . وسنهيء نفوسنا وشخصياتنا لنستحق أكثر من الفتات . وعلى عكسكم بالضبط سنقبل بما نهيء له تهية مشروعة ، وبالتالي بما نستحق من الحقيقة - كان هذا الاستحقاق - نصيبنا - كل الحقيقة الكاملة ام جزءاً منها . (وكذلك بالنسبة للرؤية والحرية والكرامة والخلق .)

إننا نذهب الى أبعد من ذلك . إن كرامتنا تأبى علينا القبول بأكثر مما نستحق من الحقيقة . وإذا كان هو المفهوم الاصيل للكرامة ، انطوى إصراركم على الحقيقة الكاملة بقطع النظر عما إذا كنتم تستحقونها أم لا ، وإصراركم في الوقت ذاته على « الكرامة الكاملة » نقول انطوى هذا الاصرار المزدوج على تناقض مريع !

ولا نخفيكم أننا نرى في إصراركم على عدم القبول إلا بالحقيقة الكاملة ، وإلا بالرؤية الكاملة ، وإلا بالكرامة الكاملة ، وإلا بالخلق الحقيقي ، وإلا بالوجود الكامل - أننا نرى في إصراركم هذا ، من زاوية منهجية مؤتمنة ، بل وكذلك من زاوية إنسانية ، بعض تعنت . وربما أكثر من بعض تعنت . إننا نرى فيه عترة متعنة .

ولذلك فعندما تقولون :

« هذه رسالتنا الى الشباب والشابات العشرين الرائين ، للتنسكين ، المتراصين ، الذين لم نخدمهم

بعد ،

نقول : حبذا لو توضحت هذه الرسالة فينت « الاسس المستقلة » للحكم « والمحكات » التي يستند إليها الحكم « العادل المنصف » والصحيح ، وتناغمت ، بدل أن تتضارب ، بعض عناصرها الأولية والأساسية ، وتخلّصت من خطأ التشريع للآخرين ومن وضع التوكيد حيث لا يصح التوكيد ، ومزجت بأثران بين مقوماتها المثالية ومتطلباتها المتعددة والواقعية . وفصلت ثوب الثقافة تفصيلاً ملائماً غير مهلهل ، وثبتت أهم مفاهيمها في تربة الواقع الحياتي وحررتها من الرجرجة والركاكة - لو تم ذلك لها ، إذن لكانت الاستجابة لها أقوى وأبقى . أو على الأقل ، لكانت هيأت لمثل هذه الاستجابة على أفضل ما تكون الهيئة .

وحبذا ، أخيراً ، لو تضمنت تلك الرسالة وعداً بتثقيف السياسة ، وبالتالي السياسيين . فالسياسة والثقافة « قد تنقذ الثقافة والسياسة معاً من شوائب متعددة . وربما كانت أحوج الاحتياجات .

ونسأل الآن ، ماهي ، وكم هي ، نقاط الالتقاء بين هذا البحث الناقد « لبيان قصر الثقافة في لبنان » والقانون الطبيعي كما فصلنا جوهره وصيغته وإطاره التاريخي والحضاري ؟

منها تثقيف السياسة . ومنها أيضاً التمرس بالحكم العادل والموضوعي . ومنها أيضاً وايضاً تحاشي التشريع للآخرين . وليس من الضروري ان اذهب بالقارىء الى نهاية اللائحة . غير أنه من الضروري ان أذكره باهمها في رأيي . اعني فكرة الاستحقاق - الفكرة التي سيتبين انها محور ، هي بدورها ، لكثير من القضايا الحضارية والسياسية ، الفكرة التي ، متى تبينت اهميتها وموقعها المناسب ، وعلاقتها المتشعبة والمترامية الاطراف ، تبين ، بفضل ذلك ، انها تفتح الكوى المتعددة على شمس الحياة والحقيقة ، فتحلل ، لذلك ، عقدٌ متعددة .

- 13- F. Meinecke *Die Idee der Staatsrason in der Neuerengeschichte*, 3rd ed., 1929.
- 14- B. Bosanquet *The Philosophical Theory of the State*, 1925.
- 15- L.T. Hobhouse *The Metaphysical Theory of the State*, 1918.
16. B. Croce *Philosophy of the Practical, Economic and Ethic*, 1913.
- 17- R. Pound *Law and Morals*, 1924.
- 18-C.K.Allen, *Legal Duties and other Essays in Jurisprudence*, 1931.
- 19- *Droit, Morale, Moeurs, Ile Annuaire de l'Institut International de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, 1936.
- 20-K. Bergbohm, *Jurisprudence und Rechtshilosophie*, I., 1892.
- 21- H.J. Laski, *Grammer of Politics*, 4th ed.
- 22- HKelsen, *General Theory of Law State*, 1946, with an Appendix on Natural Law Doctrine and Legal Positicism.
- 23- A.D. Lindsay, *K. Marx's Capital*, An Introductory Essay, 1925.
- 25- B. Fay *L'esprit Révolutionnaire en France et aux Etats-Unis à la fin du XVIIIe siècle*, 1924.

Appendix 2

RELEVANT READINGS

- 1- R.W. and A.J. Carlyle *A History of Medieval Political Theory in the West*, Vol. 1, 1903.
- 2- a) B. Parker «The Conception of the Empire»
b) F. deZulueta «The Science of Law».
- 3- CH. McIlwain *The Growth of Political Thought in The West*, 1932.
- 4- J. Maritain *The Rights of Man and Natural Law*, 1944.
- 5- B. Jarett, *Social Theories of the Middle Ages*, 1926.
- 6- E. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, 1936.
- 7- O. Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses Prédécesseurs*, 1931.
- 8- H.X. Arquillere *L'Augustanism Politique*, 1934.
- 9- A.- H. Chroust «Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition», in *The New Scholasticism*, Vol. XVII, 1943.
- 10- C. Becker I. *The Declaration of Independence*, 1922
ii. *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophy*, 1932.
- 11- C.G. Haines, *The Revival of Nature Law Concepts*, 1930.
- 12- Lord Bryce «The Nature of Sovereignty», in *Studies in History and Jurisprudence*, Vol. 11, 1901.

Appendis 3

GENERAL LITERATURE

- Sir H.S. Maine, *Ancient Law*, 1861, Chapters iii and iv.
- D.G. Ritchie, *Natural Rights*, 1895 , p. 1 Chapters i- iv.
- Sir J.W. Salmond, «The Law of Nature», in *Law Quarterly Review*, 1895.
- Sir F. Polleck, *The History of Law of Nature*, 1900, in essays in the law, 1922.
- Lords Bryce, «The Law of Nature», in *Studies in History and Jurisprudence*, vol. II, m1901.
- E. Troeltech, *The Ideas of Natural Law and Humanity in Western Politics*. 1922 (Appendix I to Gerke-Barker, *Natural Law and the Theory of Society*).
- J. Dewey, «Nature and Reason in Law», in *Philosophy and Civilisation*, 1931.
- Sir E. Barker, Introduction to Geirke, *S Nature Law and the Theory of Society*, 1934.
- J.W. Jones, *Historical Introduction to the Theory of Law*, 1940, Chapter, iv, The Law of Nature.
- H. Rommen, *The Natural Law*, transl. by T.R. Henley, 1947.
- A German work by J. Sauter, *Die philosophischen des Naturrechte*, 1932 , deserves to be mentioned.
- General works on the history of political theory, such as Hildebrand , Relm, Javet, Dunning, Carlyle, Mellwain, Dyle, Sabine and others, should be consulted.
- A usefull selection of texts will be found in J. Hall, *Readings in Jurisprudence*, Chapter i.
- Burlamaqui, *Principes du Droit Naturel*, 1747.
- Vattel, *Principes de la Loi Naturelle*, 1758.

فهرست

الموضوع	الصفحة
الاهداء.....	5
للمؤلف.....	7
تقديم عام.....	9
مقدمة.....	15

القسم الأول : التطور التاريخي للقانون الطبيعي

I - تقديم.....	19
II - مختارات تاريخية.....	23
1 - اختاتون والقانون الطبيعي.....	23
2 - انتيفون.....	23
3 - بوذا والقانون الطبيعي.....	24
4 - الجمعية العامة الاثينية.....	25
5 - السفسطائيون.....	25
6 - انتيفون.....	27
7 - الاتجاه الانساني المناوئ للسفسطائيين.....	29
8 - بين الرواقية والقانون الروماني.....	32
9 - كريسياس.....	38
10 - شيرشرون.....	39
11 - النظرية الوسيطية في القانون الطبيعي.....	41
12 - القديس توما الاكويني والقانون الطبيعي.....	42
13 - غروتياس وعلمنة القانون الطبيعي.....	45
14 - مكيافيلي والقانون الطبيعي.....	47
15 - اوتوغريكة والقانون الطبيعي.....	47
16 - ارنست ثرولتشي والقانون الطبيعي.....	48
17 - ارنست بلوكر والقانون الطبيعي.....	49

51	11 - هويس والقانون الطبيعي
54	19 - جان لوك والقانون الطبيعي
57	20 - روسو والقانون الطبيعي
58	21 - هيوم
62	22 - مونتسكيو والقانون الطبيعي
63	23 - بتيام والقانون الطبيعي
64	24 - هيجل والقانون الطبيعي
64	استخلاصات :
64	أ - مفهوم طبيعة
67	ب - القواعد المسلكية المحددة في ظل القانون الطبيعي
68	ج - مدلول القانون
70	د - قيمة القانون
70	هـ - محتوى القانون الطبيعي
70	و - أنواع القوانين
71	ز - مهمات القانون الطبيعي
74	ح - المخاط من التحديات
80	25 - بليز باسكال
81	26 - كمال الحاج
82	27 - تياردو شاردان
86	28 - شارل مالك
92	29 - بدون الالتزامية ومعها
96	30 - المعنى الطبيعي للقانون الطبيعي
97	31 - العقلانية في السياسة
99	32 - ارسطو
103	33 - تغيير ملحوظ

القسم الثاني : القانون الطبيعي الجديد

115	غايات القانون الطبيعي
118	الطبيعة الانسانية
118	الحرية الاصيلة
119	الموراثيات (او العلمنة) والاخلاقيات
120	العدل والقوة
121	I - المحاولة الافلاطونية
123	II - روسو يعالج القضية

القسم الثالث : مقاومات حضارية

131

للصيغة الجديدة للقانون الطبيعي

- الموقف الأول : تبين النظرية القائلة بأن الانسان يقدر ان يعرف الحق والعدل وان يتكسر له 133
الموقف الثاني : تبين النظرية القائلة بأن الرادع الداخلي هو الأقوى والأضمن
لتنفيذ الانسان ما يعرفه ويلتزم به 140
الموقف الثالث : يتبنى المدرسة التجريبية يدعمها الأسلوب العلمي 148
الموقف الرابع : يستند الى الركن الموضوع في المعرفة 150
الموقف الخامس : يتبنى التركيز على الوجود بصفته أولى منهجياً 152
الموقف السادس : ينطوي على الاعتقاد بصحة النظرية بأن « قيمة الانسان في
عالم عادل ما انجز » 153
الموقف السابع : يركز على الالتزام مفهوماً محورياً 153
الموقف الثامن : يربط الالتزام بجوهر الانسان 155
الموقف التاسع : يتخذ موقفاً واضحاً من الحرية الأصلية 157
الموقف العاشر : يتعلق بانقلاب في نظرية القيمة والاخلاق 164

القسم الرابع : النتائج الحضارية لتبني

167

القانون الطبيعي الجديد

- أ - ترويض الشخصية الانسانية 169
ب - يحدد في طريقة ترويض الشخصية الانسانية 170
ج - تطوير المجتمع 173
د - يحدد في طريقه تطوير المجتمع 174
هـ - ثل السياسة الى العلم 175
و - تثقيف السياسة 176
الملحق الأول 179
الملحق الثاني 197
الملحق الثالث 195

القانون الطبيعي

الغاية القصوى من الربط بين هذه التساؤلات - أو بالأحرى الموقف الفكري الذي تنطلق منه - والسلسلة الفكرية من القضايا التي تربطها عبر القانون الطبيعي في هذه الدراسات هي دعوة - وربما كانت دعوة تامة لا لبالي - المثالة الديبلوماسية بمطالبات اللياقة - وبالتالي فهي دعوة حسرة إلى مفكري هذه الحقبة من تاريخنا - ممثلين ثقافة صاحب « ثقافة قصر الثقافة » - لأن يتحرروا من بقايا عملية القرون الوسطى والتدنية .

هذا لا يعني ضرب تقاليدنا الفكرية العربية - وخصوصاً ما صمد من هذه التقاليد علمياً وحضارياً - على أنه يعني ، مع ما يعنيه ، إخضاع هذه التقاليد ، وعلى ضوء المستجدات الأصلية في مرافق مدنيستنا الحديثة ، إلى عملية غير شفهية ولا متروكة من الغربة الرامية إلى استئصال ما نفدت قوته ومهابته من مقوماتها .

هذا في مهمته السلبية . أما مهمته الإيجابية فتبقى رهناً بعفوية المغربل وصمود مبادئه وتفتح بصيرته على ما يستحق الخلود من قيم ومقاييس واعتبارات والتزامات !